This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Niedner. 404. a.b.

51

יהוה

[redacted]

a

Entwicklungsgeschichte

der

Menschheit

besonders

in ethischer Beziehung.

In Umrissen dargestellt

von

Fr. Ehrenfeuchter,
auß. Professor der Theologie zu Göttingen.

Heidelberg,
Universitätsbuchhandlung von Karl Winter.
1845.

Seinem theuren Schwager,

Ernst Fink,

evangel. Hausgeistlichen an der Heil- u. Pflegeanstalt Illenau,

in unwandelbarer brüderlicher Liebe

gewidmet

vom

Verfasser.

Nicht etwa nur zum Abſchiedsgruß, ſondern vielmehr als ein Zeugniß einer unverbrüchlichen Gemeinſchaft ſeien Dir, geliebter Bruder, dieſe Blätter zugeſchrieben. Zwar iſt von dem Eigenthümlichſten, was uns in gemeinſamer Liebe verbindet, in dieſem Büchlein nicht Alles, nicht einmal das Hauptſächlichſte und Letzte aufgezeichnet; aber, ſo wie es doch, wie ich hoffe, Allen durch die Schrift durchſcheinen ſoll, ſo vertraue ich, wird es zu Dir vernehmlicher als zu irgend wem ſprechen.

Wie Du in Deinem eigenen Lebensbilde Ernſt und Heiterkeit zuſammenfaſſeſt, ſo ver-

ſteheſt Du es in Deinen Gedanken, die Breite und Mannigfaltigkeit des Lebens an ſeinen ewigen Mittelpunkt anzuknüpfen. In dieſem Sinne magſt Du dieſe Blätter freundlich aufnehmen, das Mangelnde ergänzen, das Anſtößige in tragender Milde zurechtlegen.

Möge Dir der HErr Dein erquickendes und troſtbringendes Wirken ſegnen und, wie Du in Deinen nächſten Kreiſen erfreuen und fördern darfſt, Dir Muße und Trieb ſchenken, auch für fernere Kreiſe aus dem reichen Schatze, den Du Dir ſtill geſammelt haſt, im Dienſte des göttlichen Reiches allen Empfänglichen darzubieten Altes und Neues!

Carlsruhe den 19. September 1845.

Fr. Ehrenfeuchter.

Vorwort.

Die nachfolgenden Blätter ſind aus Vorträgen entſtanden, welche vergangenen Winter hier zu halten mir vergönnt war. Dieſe Vorträge, ſowie alſo auch dieſes Büchlein, welches ich dem Publikum hierdurch biete, ſind nicht aus einem plötzlich gefaßten Entſchluſſe und darauf gerichteten Studien hervorgegangen, ſondern in ihnen wurde in kürzeſter Weiſe auszuſprechen verſucht, was ſchon eine Reihe von Jahren hindurch mich bewegte.

Es ſind indeſſen nicht allein vielfache und von ehrenwerther Seite her ausgeſprochene Aufforderungen, denen ich Genüge leiſte, indem ich die nachfolgenden Blätter dem Drucke übergebe, ſon-

dern es mußte dieſer Aufforderung von außen natürlich auch eine innere begegnen. Dieſe innere Aufforderung erblicke ich in der eigenthümlichen Aufgabe, welche der vorliegende Verſuch freilich zuletzt mehr beſchreibt, als zu einer beſtimmten Löſung führt. Es will ſich unter uns eine Wiſſenſchaft der Geſchichte bilden; die hervorragendſten Kräfte unſerer Nation haben ſich ſolchem Werke hingegeben. Daß die geſchichtliche Entwicklung zu einer gewiſſen Reife gediehen ſei oder gedeihen wolle, wird unter anderm auch durch die vielfachen Arbeiten bezeugt, die gerade an die wiſſenſchaftliche Darſtellung der Geſchichte gewendet werden. Die Reflexion kann ja nur nach einer gewiſſen Vollendung der Dinge eintreten. Zwei Fehler ſcheinen mir nun von jeher in dieſen Beſtrebungen nicht gehörig vermieden worden zu ſein; einmal ſchien faſt jeder Bearbeiter ſein Werk als ein abſchließendes zu betrachten, und ſodann ward gerade die ethiſche Seite der Geſchichte zu ſehr in Hintergrund geſtellt. Das Feld der Geſchichte aber und deren Betrachtung iſt ſo unendlich groß, die Seiten, die ſie darbietet, ſind ſo mannigfaltig, daß jede Darſtellung von vornenherein das Bekenntniß an der Stirne tragen muß, nur Eine Seite beſonders hervorheben zu können. Wenig-

ſtens erſt dann, wenn ſo die einzelnen Seiten durchgearbeitet, wenn gleichſam die einzelnen Rhapſodien des großen Epos, welches die Geſchichte darſtellt, vorgetragen ſind, mag es einem Genius möglich werden, von göttlichem Geiſte durchhaucht, ein Anordner des ganzen, großen Epos zu werden.

Diejenige Seite nun, die in den folgenden Blättern beſonders berückſichtigt werden ſollte, iſt die ethiſche. Es wird nicht erſt bevorwortet werden müſſen, daß unter dieſem ethiſchen Element nicht verſtanden werden kann, was man ſonſt wohl mit dem Namen „moraliſcher" Betrachtung der Geſchichte belegt hat. Die Erkenntniß der ethiſchen Prinzipien iſt unter uns ein Gegenſtand ernſter Forſchung geworden; neue Bahnen ſind darin gebrochen; friſche, rege Kräfte ſtrömen fortwährend dem Beginnen zu, eine allumfaſſende ethiſche Anſchauung des geſammten Lebens zu gewinnen.

Das Ethiſche iſt das Sittliche in ſeinem Zuſammenhange mit den göttlichen Prinzipien. Das Ethiſche der Geſchichte kann daher nicht ohne Hinblick auf die göttlichen Prinzipien aufgefaßt werden, die, wie aus andern Unterſuchungen vorausgeſetzt werden kann, im Chriſtenthum ihre

wirkende Macht erhalten haben. Geſchichte und Chriſtenthum ſtehen daher in einem innern Verhältniſſe. Aber noch mehr! Es gibt keine Geſchichte ohne perſönliche Erſcheinung, ohne perſönliche That; wie nun das Chriſtenthum vor allem als perſönliche Erſcheinung, als perſönliche That in die Welt tritt, wie eben Chriſtus Chriſtenthum erzeugt und in ihm als perſönliche That fortwirkt: ſo folgt daraus ein Verhältniß von Chriſtus und der Geſchichte. Dieſes Verhältniß will der vorliegende Verſuch insbeſondere berühren, damit in klareres Bewußtſein trete, warum man die Erſcheinung Chriſti den Wende- und Mittelpunkt der Weltgeſchichte nenne, und damit auch von Seiten der Geſchichte, wenn auch in anderer Weiſe, daſſelbe Zeugniß abgelegt werde, das nicht minder die Erfahrung des Glaubens ausſpricht. Wie viel Mangelhaftes auch an dieſem Verſuche haftet, was vor allen mir ſelbſt nicht entgeht: ſo iſt doch ein Mangel der vorliegenden Ausführung meines Bedünkens auch in dem Gegenſtande ſelbſt begründet. Die Weltgeſchichte iſt die Summe aller erſcheinenden, unſer Geſchlecht nach ewigen Geſetzen der Vorſehung durchwaltenden, in die Außenwelt tretenden Kräfte; aber ihre tiefſten Wurzeln ſchlägt ſie in jener Stille des ewigen Lebens,

in jener Fülle göttlicher, vor der Welt verborgener und von ihr unerkannter Kraft, die in Chriſto ihren vollendet menſchlichen Ausdruck genommen hat. Was nun zwiſchen dieſer Stille und Fülle und jener lauten Erſcheinungswelt liegt, ſollen wir es Zuſammenhang oder eine Lücke nennen, die nur durch ein Wunder ausgefüllt wird? Hier ſcheint, für unſere Erkenntniß wenigſtens, die Schwierigkeit in der Sache zu liegen. Eine andere Schwierigkeit iſt vielleicht mehr Mißverſtändniß. Viele werden nämlich auch hier, beſonders was die Geſtalt Chriſti betrifft, alle ihre Worte und Bekenntniſſe finden wollen, während doch der Gegenſtand nur Eine Seite — und zwar die ethiſche — der Betrachtung vorlegt. Die Totalität der Erſcheinung Chriſti reicht über das hier gezeichnete Bild natürlich noch weit hinaus. —

Die Geſchichte iſt beides, Entwicklung des Reiches Gottes und Weltentwicklung. Beide Entwicklungen ſind nicht nebeneinander, ſondern ineinander; hier iſt das Feld, worin Waizen und Unkraut zuſammen wächſt. Menſchliches Urtheil iſt ſchnell, hier zu ſcheiden und Grenzlinien zu ziehen, aber unſicher und oft leidenſchaftlich. Es wird verſucht, in einſeitig religiöſer Weiſe die Entwickelung herbeizuführen und in Gedanken zu conſtruiren;

in gleicher Einseitigkeit wird das religiöse Princip verworfen und eine bloße Weltentwicklung gesetzt. Die ethische Betrachtung sucht über diese Einseitigkeiten hinaus die Geschichte zu construiren, ihre ewigen Zwecke darzustellen, die, wie sie in der Erscheinung zwar durch Einseitigkeiten realisirt werden, in ihrem letzten Sinne doch immer darauf hinausgehen, dieselben zu überwinden. „Wir sind auf einer Mission, wir sollen die Erde bebauen.“ Bebauen freilich im höchsten Sinne des Wortes, sie schaffen zu einem Reiche Gottes, sie vorbereiten, daß sie werde eine neue Erde, auf welcher in Vollendnng erscheint, was in der Zeit der Geschichte keimt und wächst. Auch für die Geschichte und geschichtliches Leben gilt der Spruch: „es wird gesäet verweslich und wird auferstehen Unverwesliches, es wird gesäet in Unehre und wird auferstehen in Herrlichkeit.“ Unsere höchsten und gigantischsten Unternehmungen sind für unsere Erdenzeit zwar vergänglich und zahlen darin oft genug die Schuld des Hochmuths, aus dem sie hervorgegangen — und dennoch sind auch sie nicht ohne einen Beitrag für die letzte vollendete Zeit, wo die stillen Lebensmächte, die im Tumult der Geschichte übersehen und verachtet zu werden pflegen, ihren Sieg feiern, wo die Geschichte auf-

hört, weil sich das mystische Wort des Dichters erfüllt hat:

Alles Vergängliche
Ist nur ein Gleichniß;
Das Unzulängliche
Hier wirds Ereigniß.
Das Unbeschreibliche
Hier wirds gethan.

Große kritische Perioden gehen solcher Vollendung voraus; und wohl mögen wir in solch' eine Periode getreten seyn, deren zeitliche Dauer messen zu wollen, unbescheidener Vorwitz wäre. Es gibt keine Betrachtung der Geschichte, wo wir nicht, daß ich so sage, auf apocalyptische Stellen stoßen. Diese näher anzuschauen, liegt indessen außer dem Plane dieser Schrift. Andeutungen, die sich aber streng innerhalb des hier in's Auge gefaßten ethischen Gebiets halten, finden sich im letzten Abschnitt. Sie erfordern eine nähere Erörterung bei vorwiegend religiöser Betrachtung der Geschichte; indem ich meine ferneren Studien, so Gott will, vornemlich der Erkenntniß des dem Entwickelungsgange der Kirche zu Grunde liegenden Schemas zu widmen gedenke, werde ich auf jenen apocalyptischen Boden, den niemand ohne die aufrichtigste Bescheidenheit zu betreten wage, zurückgeführt werden.

So mögen denn auch dieſe Blätter, was an ihrem Theile iſt, wirken, eine der weſentlichſten Seiten menſchlicher Betrachtung erneuter Erwägung und Forſchung anheim zu geben!

Carlsruhe, den 19. Sept. 1845.

Fr. Ehrenfeuchter.

Inhalt.

	Seite
I. Rechtfertigung	1
II. Ethiſche Grundlage der Geſchichte	13
III. Das Böſe und die Geſchichte	28
IV. Vorbedingungen zur Geſchichte	36
V. Charakter der antiken Welt. Erſte Staatenbildung.	52
VI. China, Indien, Perſien	57
VII. Griechenland	67
VIII. Macedonien und Rom	79
IX. Das ſittliche Handeln und die Geſchichte	89
X. Das Volk des Heils	100
XI. Chriſtus und die Weltgeſchichte	114
XII. Charakter der chriſtlichen Zeit	138
XIII. Die Elemente der neuen Geſchichte	142
XIV. Das Mittelalter in ſeiner Bildung u. ſeinem Weſen	156
XV. Das Mittelalter in ſeinem ferneren Verlauf und ſeiner Auflöſung	173
XVI. Die Reformation	192
XVII. Vorbereitungen zur Revolution	207
XVIII. Die Revolution und ihre vorläufige Beſiegung	217
XIX. Reſultate	248

I.

Rechtfertigung.

Indem es die Absicht der nachfolgenden Blätter ist, in einer Reihe von Abschnitten in kurzen Umrissen die geschichtliche Entwicklung der Menschheit darzustellen, so fragen wir zunächst nach dem Rechte, welches wir ansprechen dürfen, einen solchen Versuch zu wagen.

Dieses Recht liegt in der ganzen Constellation unserer Zeit. Die Frage nach der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit ist aus dem innersten Wesen unserer Zeit herausgeboren.

Die vorherrschende Idee, welche uns die Entwicklung der vergangenen Jahrzehnte überliefert hat, ist die der Humanität. Wie einseitig sie auch aufgefaßt sein mochte, mit wie vielen Zügen von Oberflächlichkeit, Unklarheit und schwankendem Wesen durchwoben, an sich ist sie eine reine, großartige, einer erschöpfenden Betrachtung würdige Idee. Sie ist unter schweren Kämpfen errungen, und es geziemt sich nun, den ewigen Gehalt derselben von den anklebenden Mißverständnissen, Halbheiten und Inconsequenzen zu reinigen und sie selbst in ihrer Wahrheit und Tiefe darzustellen.

Durch alle hiſtoriſche Ueberlieferungen hindurch ſuchte man zu dem Begriff einer reinen Menſchheit zu gelangen. Die ewige Natur des Menſchengeſchlechts ſollte ſich erkennen und in ungetrübter Darſtellung als lebendige That ſich ausſprechen; alles, was in die Tiefen der Menſchheit gelegt iſt, ſollte in ſeiner eigenthümlichen Art zur Entwicklung gedeihen und eine Stimme in dem volltonigen Chore ſein, in welchem die verſchiedenen Klänge des menſchlichen Lebens zu einer Harmonie ſich ſammeln. Nicht die Deſpotie eines Syſtems, eines religiöſen oder politiſchen Gedankens — dies war der Sinn, in welchem der Begriff der Humanität aufgefaßt ward — ſollte die freie Mannigfaltigkeit eines unerſchöpflichen Lebens einſchränken, ſondern die Haushaltung der Natur in ihrer mütterlichen Liebe und Klugheit wirke an jedem Orte für jedes Verhältniß das Schickliche; das Eine und daſſelbe Leben geſtalte ſich unter verſchiedenen phyſiſchen und geiſtigen Climaten zu verſchiedenen Darſtellungen in der nemlichen Weſenheit.

In allen dieſen Ahnungen und Weiſſagungen liegt allerdings das Ziel des geſchichtlichen Lebens ausgeſprochen; es verbirgt ſich unter dieſen allgemeinen Sätzen die Idee eines Organismus; vor allem kommt es aber darauf an, jene Geſetze des menſchlichen Lebens in ihrer ethiſchen Beſtimmtheit zu erkennen, die großen Ideen der Perſönlichkeit, der Gemeinſchaft in ihrem Zuſammenhang mit der Entwicklung der Menſchheit zu durchſchauen, und auf dieſe Art die wahren Ideen der Freiheit und ihrer Darſtellung im

Menſchenleben aus dem vagen, auf der Indifferenz raiſonnirender Oberflächlichkeit beruhenden Gerede und Getreibe zu retten. So tritt die Idee der Humanität noch mannigfach verſchleiert in Kampf bald mit den zäheren Geſtalten der Vergangenheit, bald mit den trüben Nebeln einer aufgeregten Gegenwart.

Unſere gegenwärtige Zeit iſt, wie allgemein anerkannt, weſentlich eine Uebergangszeit. Es berührt uns alle mit faſt unmittelbarer Gewißheit, daß wir an einem Wendepunkte ſtehen; wir fühlen etwas von einem neuen Wehen, das durch die Geſchichte bringt; ein großer, gewaltiger Gährungsproceß bewegt unſere Tage. Ueberall aber, wo ſolch' eine Gährung ſich kund gibt, iſt ein Zeichen offenbar geworden, daß wir in ein Stadium der Entwicklung eingetreten ſind, ſei es auch nur in ihre vorbereitende Bewegungen. Es gibt aber keine Entwicklung, welche nicht ein zu Grunde liegendes Syſtem vorausſetzt, welche nicht auf einen großartigen Zuſammenhang hinweiſt, der in einzelnen Knotenpunkten beſonders ſichtbar hervortritt. Dieſes Gefühl, das uns einen ſolchen Wendepunkt der Zeiten ſo nahe, wenn auch oft unklar genug, empfinden läßt, bürgt alſo dafür, daß es eine geſchichtliche Entwicklung der Menſchheit im Ganzen gibt.

Unſere Zeit bietet indeſſen noch einen andern, dem eben angedeuteten ſcheinbar widerſprechenden Charakterzug dar. Dieſe unſere Zeit iſt auch eine Zeit der Sammlung, darin nemlich, daß ſie die vorangegangenen und zum Theil vergangenen Thaten und

Zustände des Geistes in ihrem Bewußtsein wieder belebt. Wo ist irgend eine Reihe geschichtlichen Lebens, irgend eine der großen Errungenschaften unseres Geschlechts, die in unseren Tagen nicht wieder fast mit der Energie eines ursprünglich geschichtlichen Lebens hervortritt und oft nur allzu herbe Ansprüche auf herrschende Geltung macht? Hier wendet sich die Erinnerung an die antike Welt der Griechen und Römer und möchte die entschwundene Zeit in der Blüthe ihrer Schönheit und Kraft mitten in die unsrige hineinrufen; dort wird in der Anschauung des Mittelalters die ganze Fülle des Lebens gefunden, und sollen unsere Tage nur insofern Werth haben, als sie sich zum willigen Rahmen hergeben, jene geschwundene Anschauung noch einmal aufzunehmen; in einer andern Weise wird die Zeit der Reformation auch in ihrer detaillirtesten und engbegränztesten historischen Erscheinung zurückbeschworen. Mit dieser Reproduction früherer Zustände wachen auch die alten Gegensätze auf und zeigen freilich, daß ihre ganze Tiefe noch nicht erschöpft ist, führen auf Grunddifferenzen zurück, die von jeher nur unter verschiedener Form die Welt bewegt und erschüttert haben. So sind unsere Tage Tage der Reminiscenz. Es liegt in einem Bedürfnisse des menschlichen Geistes, wenn er von gewohnten Zuständen Abschied nimmt, dieselben sich noch einmal vor die Erinnerung zu führen, aber freilich die Grenze zwischen Erinnerung und Gegenwart ist oft schwankend und fließend genug. Bei einem Weiterschritt regt sich das Verlangen, das Er-

rungene zu überrechnen, zu sehen, was bei Fortsetzung der Wanderung beibehalten oder was zurückgelassen und vernichtet werden könne. So erhalten denn freilich unsere Tage nicht den Charakter einer schöpferischen Frische, sondern vielmehr einer combinirenden Ueberlegung. Die Reflexion erhält ein Uebergewicht, die urkräftige Höhe einzelner Persönlichkeiten schwindet, und die Summe des geistigen Lebens vertheilt sich gleichmäßiger über die Masse. Combination und Critik treten an die Stelle genialer Anschauung. In alle Gebiete des Lebens versenkt sich der Geist unserer Zeit; die Mysterien der Religionen, die Tiefen der Sprache, die vielfach redenden Züge der Sitte, die klugen Ordnungen des Rechts, ja auch die stillen Gesetze der Natur, die Mathematik des Alls, die den Geist abspiegelnden Regungen des Erdlebens schließen sich der Forschung auf, und dieses durch solch' fleißige und sinnige Forschung Errungene stellt sich immer lebendiger als aus derselben Menschheit geboren und geworden dar; alle Forschung drängt, durch einen unwiderstehlichen inneren Zug des Geistes dazu getrieben, darauf hin, in aller Erkenntniß vergleichend zu verfahren; vergleichende Mythologie, vergleichende Sprachkunde, vergleichende Erdkunde sind Probleme der Wissenschaft geworden.

Aus allen diesen Erscheinungen blickt die Idee einer geschichtlichen Entwicklung der Menschheit hervor, ergibt sich die Nothwendigkeit und das Recht, dieselbe darzustellen. Unsere Tage durchzieht das aufbrechende Bewußtsein von einer inneren organischen

Zustände des Geistes in ihrem Bewußtsein wieder belebt. Wo ist irgend eine Reihe geschichtlichen Lebens, irgend eine der großen Errungenschaften unseres Geschlechts, die in unseren Tagen nicht wieder fast mit der Energie eines ursprünglich geschichtlichen Lebens hervortritt und oft nur allzu herbe Ansprüche auf herrschende Geltung macht? Hier wendet sich die Erinnerung an die antike Welt der Griechen und Römer und möchte die entschwundene Zeit in der Blüthe ihrer Schönheit und Kraft mitten in die unsrige hineinrufen; dort wird in der Anschauung des Mittelalters die ganze Fülle des Lebens gefunden, und sollen unsere Tage nur insofern Werth haben, als sie sich zum willigen Rahmen hergeben, jene geschwundene Anschauung noch einmal aufzunehmen; in einer andern Weise wird die Zeit der Reformation auch in ihrer detaillirtesten und engbegränztesten historischen Erscheinung zurückbeschworen. Mit dieser Reproduction früherer Zustände wachen auch die alten Gegensätze auf und zeigen freilich, daß ihre ganze Tiefe noch nicht erschöpft ist, führen auf Grunddifferenzen zurück, die von jeher nur unter verschiedener Form die Welt bewegt und erschüttert haben. So sind unsere Tage Tage der Reminiscenz. Es liegt in einem Bedürfnisse des menschlichen Geistes, wenn er von gewohnten Zuständen Abschied nimmt, dieselben sich noch einmal vor die Erinnerung zu führen, aber freilich die Grenze zwischen Erinnerung und Gegenwart ist oft schwankend und fließend genug. Bei einem Weiterschritt regt sich das Verlangen, das Er-

rungene zu überrechnen, zu sehen, was bei Fortsetzung der Wanderung beibehalten oder was zurückgelassen und vernichtet werden könne. So erhalten denn freilich unsere Tage nicht den Charakter einer schöpferischen Frische, sondern vielmehr einer combinirenden Ueberlegung. Die Reflexion erhält ein Uebergewicht, die urkräftige Höhe einzelner Persönlichkeiten schwindet, und die Summe des geistigen Lebens vertheilt sich gleichmäßiger über die Masse. Combination und Critik treten an die Stelle genialer Anschauung. In alle Gebiete des Lebens versenkt sich der Geist unserer Zeit; die Mysterien der Religionen, die Tiefen der Sprache, die vielfach redenden Züge der Sitte, die klugen Ordnungen des Rechts, ja auch die stillen Gesetze der Natur, die Mathematik des Alls, die den Geist abspiegelnden Regungen des Erdlebens schließen sich der Forschung auf, und dieses durch solch' fleißige und sinnige Forschung Errungene stellt sich immer lebendiger als aus derselben Menschheit geboren und geworden dar; alle Forschung drängt, durch einen unwiderstehlichen inneren Zug des Geistes dazu getrieben, darauf hin, in aller Erkenntniß vergleichend zu verfahren; vergleichende Mythologie, vergleichende Sprachkunde, vergleichende Erdkunde sind Probleme der Wissenschaft geworden.

Aus allen diesen Erscheinungen blickt die Idee einer geschichtlichen Entwicklung der Menschheit hervor, ergibt sich die Nothwendigkeit und das Recht, dieselbe darzustellen. Unsere Tage durchzieht das aufbrechende Bewußtsein von einer inneren organischen

Entwicklung des Menschenlebens, freilich getrübt durch all das Unklare, Stürmische, Hochmüthige und Trotzige, womit ein aufbrechendes, noch nicht zur Reife gekommenes Bewußtsein zu kämpfen hat.

Wo nun eine Lebensbewegung also ins Große und Weite geht, da äußert sich nothwendig auch ein Streben in das Innere, in die Tiefe zurück. Man fühlt ein Bedürfniß nach einem höheren, nach einem göttlichen Anknüpfungspunkte. So ist aufs neue unter uns ein religiöses Interesse erwacht; es knüpft sich an die Fragen nach Religion, nach Christenthum ein unmittelbares, das Leben des Gemüths wie die öffentlichen Zustände in Anspruch nehmendes Bedürfniß. Es wollen die Fäden enthüllet sein, an welchen die erscheinende Geschichtswelt mit dem inneren göttlichen Gesetze verknüpft ist. Es gibt keine Darstellung geschichtlicher Ideen, ohne daß man ihren Zusammenhang mit den höchsten ethischen Ideen, in welchen eben so wohl das Element des Religiösen, wie das des Sittlichen enthalten ist, erkenne. Indem nun beides, das Religiöse, wie das Sittliche in seiner inneren Verbindung als geschichtliche Macht im Christenthum erscheint, so erhellen hieraus die Verbindungslinien zwischen der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit und dem Christenthum; zwischen dem Wesen der Menschheit und dem Wesen des Christenthums waltet ein ewiges Verhältniß ob. Wir dürfen den Satz aussprechen: Menschheit und Christenthum bedingen sich einander, fordern sich einander.

Die letzten Ziele der Menſchheit ſind immer auf das Göttliche gerichtet. Wie ſehr das menſchliche Leben in Materielles und Vergängliches verſunken ſein mag, der ihm angeborne Zug iſt der Zug nach göttlichem Leben hin. Die Menſchheit will ihres letzten Urgrunds eigen und gewiß werden; ſie, die Creatur, will zu ihrem Schöpfer zurück und dadurch den Ring alles Geſchaffenen an den Schöpfer wieder anſchließen. Dies iſt die wunderbare kosmiſche Stellung des Menſchengeſchlechts, wie noch weiterhin erhellen ſoll. Wir machen daher die Wahrnehmung, daß, je nachdem der Gottesbegriff in der Menſchheit ſich ſpiegelt, die Menſchheit ſelbſt verſchiedene Darſtellungen bietet. Parallel mit den Ueberzeugungen, die über göttliche Dinge in der Menſchheit wirken, ſtellt ſich auch das Leben der Menſchheit dar. Gibt es im Ganzen drei verſchiedene Auffaſſungen der Gottheit, die eine, welche Gott blos als das unterſchiedsloſe Sein anſchaut, eine andere, die ihn als ſelbſtſtändiges Subjekt in individueller Perſonification bildet, eine dritte, welche ihn als ein ſelbſtſtändiges, Weſenheit und Perſönlichkeit zuſammenſchließendes Leben erkennt und liebt, ſo haben wir, dieſer unterſchiedenen Auffaſſung entſprechend, die großen Lebensgebiete des Orients, der claſſiſchen Zeiten Griechenlands und Roms und zuletzt der chriſtlichen Welt. Das göttliche Leben aber nicht im Gedanken nur feſtzuhalten, ſondern es zu einer geſchichtlichen Kraft umzubilden, es als geſchichtliches Leben erfahren zu laſſen — das iſt der innerſte Trieb des Chriſtenthums.

Christenthum ist Geschichte des göttlichen Lebens — das ist der tiefste Sinn des Reiches Gottes, das es verkündigt und das herbeizuführen es bestimmt ist. Eben darum hat das Christenthum in seiner göttlich-historischen Kraft ein ursprüngliches Streben auf die ganze Menschheit; wie die Geschichte eines göttlichen Lebens nur innerhalb des Kreises der Menschheit möglich ist, so erkennt sich das Christenthum, in welchem jene ursprüngliche Empfänglichkeit der Menschheit für das göttliche Leben zu ihrem vollen Inhalte und ihrer Wirklichkeit kommt, in einem nothwendigen und unauflöslichen Zusammenhang mit dem Wesen der Menschheit.

Diese innere Verbindung zwischen Menschheit und Christenthum wird freilich in unsern Tagen vielfach verkannt. Die Einen wollen den Fortschritt der Menschheit — ohne die Beziehung auf das Christenthum, ja mit absichtlicher Verläugnung desselben, in dem bestimmt ausgesprochenen Gedanken, daß, um den Fortschritt der Menschheit zu verwirklichen, zuerst das Christenthum fallen müsse. Die andern, indem sie ihr innerstes Gemüth dem Christenthum zuwenden, kehren sich von der Menschheit, diesem reichen, fruchtbaren und vielgestaltigen Boden, in ängstlicher Flucht ab, sie geben die Menschheit auf, um das Christenthum zu retten. Wenn es sich nun zeigt, daß keine Darstellung der geschichtlichen Ideen, welche die Menschheit durchdringen, ohne die Beziehung auf das Christenthum möglich ist, so ergibt sich hieraus eine berichtigende Orientirung für schwan-

kende Vorstellungen und übelwollende Mißverständnisse.

Seit dem Hervortreten des Christenthums trat daher der Begriff der Menschheit in ein lebendigeres Bewußtsein, seitdem sind auch Versuche vielfach zu Tage gekommen, die Gesetze der geschichtlichen Entwicklung darzustellen. In der antiken Welt, sowohl bei den Orientalen als unter den classischen Völkern, werden solche Versuche nicht gewagt, weil diesen alten Völkern der Begriff der Menschheit mit ihrem eigenen Volksthum zusammenfiel. Erst durch das Christenthum gibt es eine umfassende bewußte Betrachtung der Menschheit und ihrer Entwicklung; in den Urkunden des neuen Testaments treffen wir die Grundzüge dieser Entwicklung mit göttlicher Meisterhand dargelegt. Insbesondere tritt hier der Apostel Paulus hervor, der in der großartigsten Weise die welthistorischen Verhältnisse von Heidenthum und Judenthum in Beziehung auf die neue Schöpfung des Christenthums auseinandersetzt, der es versteht, die feinen Zusammenhangslinien zwischen den Forderungen des Gesetzes, den Zuständen des Gewissens und den allgemeinen historischen Verhältnissen zu ziehen, und ein unerreichtes Vorbild wahrhaft ethischer Betrachtungsweise aufstellt, indem er die Identität des in den großen historischen Kreisen wie in dem einzelnen Gemüthe waltenden Gesetzes aufzeigt. Ein unerschöpflicher Schatz wahrhaft geschichtsphilosophischer Anschauung, gleich wunderbar an Tiefe des Geistes wie an Höhe der Auffassung, liegt in seinen Briefen.

Die Geschichtschreibung des Mittelalters verlor in einer Beziehung den universellen Charakter des Christenthums, insofern vor der einseitig kirchlichen Betrachtung alle andern nicht kirchlichen Standpunkte zurücktraten und die reiche Mannigfaltigkeit des Lebens an ein bestimmtes Maaß zum Voraus geknüpft ward.

Als die Entdeckungen des fünfzehnten und sechszehnten Jahrhunderts die Welt der Erde wie des Gemüths aufschlossen, erhielt auch das Streben, das Ganze der Menschheit zu umfassen, neuen Schwung. Es gibt im Laufe der folgenden Jahrhunderte keine Nation, die nicht einen oder den andern Schriftsteller aufweisen könnte, der die Geschichte der Menschheit nach ihren allgemeinen zu Grunde liegenden Gesetzen darzustellen versucht hätte. Italien, um Bertola's nur auf das Alterthum sich erstreckendes Werk zu übergehen, mit seinem tiefsinnigen Ludovico Vico, Frankreich mit den glänzenden und flüchtigen Arbeiten Voltaire's, England mit seinen, so gerne einzelne, national-praktische Seiten betrachtenden Home und Ferguson. Den Preis in solchem Werke davonzutragen, gebührt unserer deutschen Nation. Deutscher Geist mit seiner Tiefe und Innigkeit, mit seinem Herzen, das die verschiedensten Sphären des Daseins umfaßt, mit seinem Gemüthe, das sich in die widersprechendsten Erscheinungen zu vertiefen und deren Genius zu belauschen weiß, dieser Geist, der dem allgemein menschlichen Geiste ursprünglich verwandt ist, empfand auch das treibendste Bedürfniß, die

Frage nach dem Gesetze der menschlichen Entwicklung zu beantworten. Darum unterzogen sich die ersten Geister deutscher Nation dieser Aufgabe. Um den Namen Iselin's hier nur zu nennen, treten insbesondere die beiden Männer, Herder und Lessing mit ihrer eben so bedeutungsvollen als verschiedenen Auffassung hervor. Herder's Art ist die poetisch gemüthlich verweilende, welche die Pflanze an dem Orte aufsucht, wo sie wächst, welche in der ganzen Mannigfaltigkeit der Erscheinungen die Eine Offenbarung des Lebens erschaut, die Farbenbrechung des Einen Lichts und das Recht des individuellen Lebenstriebes und der individuellen Lebensäußerung auf das treuste zu wahren sucht. Lessing hingegen, mehr auf dem teleologischen als auf dem ästhetischen Standpunkt stehend, hebt das Gesetz der Entwicklung hervor, sucht das ewige Schema des Fortschritts, erkennt den Verlauf in großen Zeitabschnitten und spricht den Zusammenhang der menschlichen Geschichte mit den letzten Offenbarungen des göttlichen Lebens aus. In Lessing's kurzen Andeutungen ist daher eine größere Ausbeute für Erkenntniß der Geschichte, als in der farbenreichen Darstellung Herder's, deren Bedeutung freilich für das Einzelne nicht minder wesentlich ist, wie die Lessing's für das Ganze. Die ästhetische Anschauung mit der teleologischen in den rechten Zusammenhang zu bringen, ist eine der durchgreifendsten, inhaltsvollsten Forderungen einer durchgeführten Geschichtsphilosophie. Wie tief aber das Verlangen nach der Erkenntniß der Geschichtswege in dem Wesen

des deutschen Geistes liege, das mag auch schon die Erfahrung beweisen, wie jeder der Stifter philosophischer Schulen in Deutschland seine Gedankenreihen auch über dieses Feld zog; Kant, die Geschichte und ihre Entwicklung mit großartigem Blick ansehend — vom sittlich-politischen, Fichte vom sittlich-praktischen Standpunkt, Schelling vom künstlerisch-poetischen, Hegel vom logischen, Krause vom anthropologisch-ethischen, Fr. v. Schlegel vom theologischen. Die Namen von J. J. Wagner, Nicol. Vogt, Jos. Görres, Stutzmann, Dippold, Bräm, Menzel, an die sich noch andere anschließen lassen, seien genannt, um anzudeuten, wie vielfache und reiche Kräfte an diesem Gegenstande sich versuchten.

In der That erschließt sich uns nach dieser Richtung hin ein großes Gebiet. Ewige Gesetze zu entdecken, gewährt dem Geiste überhaupt Befriedigung der tiefsten Sehnsucht, gießt eine selige Ruhe der Betrachtung aus. Der Geist, in solche Betrachtungen vertieft, gewöhnt sich an Stille der Sammlung; er bleibt ruhig inmitten der zahllosen Widersprüche, in welche ihn das erscheinende Leben hineinwirft; er lernt einsehen, daß das Recht nicht, wie die Tagesmeinungen schreien, nur auf der Einen Seite sich befinde, und wer zum Handeln berufen ist, wird, begleitet von der ganzen Harmonie allseitiger Betrachtung, vielleicht um so sicherer seinen einzelnen Standpunkt festhalten. Alle diese Bestrebungen in diesem Gebiete erscheinen freilich zunächst nur als Versuch, aber schon das ist ein Gewinn, eingesehen

zu haben, hier gebe es analoge Geſetze zu entdecken, wie Kepler und Newton in der ſichtbaren Sternenwelt entdeckt haben.

II.

Ethiſche Grundlage der Geſchichte.

Um die geſchichtliche Entwicklung der Menſchheit zu erkennen, iſt es vor allem nöthig, den Begriff der Menſchheit und ihrer Geſchichte zu erfaſſen.

Der Begriff der Menſchheit und ihrer Geſchichte wurzelt in dem allgemeinen Begriffe des Lebens. Geſchichte im allgemeinſten Sinn iſt Entwicklung des Lebens, und da alles Leben ſeinen erſten Grund und ſein letztes Ziel im göttlichen Leben hat, ſo iſt der tiefſte Inhalt der Geſchichte das Werden des Lebens zu ſeiner urſprünglich geordneten Verklärung im göttlichen Weſen. In dieſem Sinne gibt es eine Geſchichte des Univerſums, wovon die Geſchichte der Menſchheit nur ein Theil iſt, der freilich, wie bei allem Organiſchen, den Charakter des Ganzen abſpiegelt. Der geſchichtliche Charakter des Univerſums drückt auch der Geſchichte der Erde ihr eigenthümlich hiſtoriſches Gepräge auf.

Was nun Leben ſei, dies auszuſprechen, iſt dem menſchlichen Worte faſt unzugänglich. Sagen wir, Leben ſei Entfaltung eines Innern in das Aeußere,

und Lebensstufen seien Entfaltungen dieses Innern in das Aeußere je nach fortschreitendem Festhalten des Innern als Ursache der Selbsterzeugung, des Selbstbestimmens und des Selbstbewußtseins — so ist dies eine Andeutung, die, wie viel Wahres sie enthalte, doch auf erschöpfenden Ausdruck keinen Anspruch machen darf. Die erste That des Lebens ist ein Wunder, ein Wunder, das, indem es in die Erscheinung tritt, das fortlaufende Gesetz aller Bildungen, auch der geschichtlichen, ist.

Als die am unmittelbarsten sich uns aufdrängende Erscheinung des Lebens umgibt uns die Natur. Sie ist der stete Fluß eines werdenden Lebens, das sich in jedem Augenblicke zu einem gewordenen krystallisirt, dieses Produkt wieder aufgibt, um in frischem Wellenschlage denselben Proceß zu erneuern.

Fassen wir nun dieses Leben der Natur näher ins Auge, so erscheint es uns zunächst als eine Entfaltung in das Aeußere, anhebend von einer ununterschiedenen Masse. Das Dasein ist als bloßes Dasein gesetzt; aus dieser rein gesetzten Existenz der Masse ergibt sich das Gesetz der Schwere, das durch die ganze Natur dringt, ein Gesetz, welches aber von der Natur selbst in ihren höchsten Funktionen bei steigender Lebenskraft und innigerem Lebensverkehr zu durchbrechen gesucht wird. Aus dieser ihrer ununterschiedenen Masse ringt sich die Natur los und strebt ihres innewohnenden Lebens bewußt zu werden, ihren eigenen Lebensmittelpunkt zu erfassen. Hier liegt die treibende Kraft ihrer Bil-

dungen. Hieraus erklären sich ihre charakteristischen Eigenschaften.

Daher die Erscheinung, daß sie von einer Lebensstufe zur andern eilt. Sie versucht die mannigfachsten Lebensbewegungen und Lebensläufe — Processe — um sich in sich selber zu erfassen. Chemischer Proceß, dynamischer Proceß, organischer Proceß ringt sich aus ihren Tiefen los. Aber mit allem dem erreicht sie ihren Zweck — Selbsterfassung — nicht.

Was sie nun an Höhe nicht erreichen kann, will sie an Breite und Vielheit ersetzen. Darum schafft sie eine Menge von Exemplaren und zerstört sie wieder. Die weiseste Sparsamkeit wechselt mit der zügellosesten Verschwendung ab, es waltet innerhalb der Grenzen eines geordneten Gebiets das volle Reich des Zufalls.

Darum herrscht in der Natur ein überall reger Streit der Kräfte. Jeder besondere Lebenskreis in derselben sucht für sich seinen eignen Weg zur Erreichung des Ziels und steht darum dem andern gegenüber. So geht durch sie ein harter Zug der Gewalt und der Leidenschaftlichkeit; Trieb und Begierde nach Erzeugung, Rückkehr zu sich selbst und Anhalten an sich. Göthe sagt: „Die Natur ist die Eitelkeit selbst.“ Es ist der seltsame Widerspruch in ihr, daß sie auf der einen Seite immer von sich loswill, immer nach einem Höheren ringt, auf der andern Seite nicht von sich loskann, immer wieder zu sich zurückkehrt, aber ohne den Punkt des Bewußtseins zu finden, der sie über sich hinaushebt.

Scheint aber nun nicht alles bis hierher Angedeutete der allgemeinen, unmittelbaren Anschauung der Natur zu widersprechen? Läßt uns doch diese Anschauung in der Natur ein harmonisches Werk sehen, ein wunderbares Gleichgewicht der Kräfte, ein in allen seinen Gährungen friedliches Ganze. Daher der tiefe Zug, der unsere Seele an die Natur bindet, daher die magische Sprache, die sie mit uns redet, die unerschöpfliche Fundgrube poetischer Anschauungen, die sie birgt, daher ihre Eigenschaft, als das große vielbezeichnende Gleichniß des höchsten Lebens selbst zu dienen. Aber dies alles fließt zuletzt doch nur aus dem inneren Zusammenhange zwischen der Natur und dem Menschen, und zwar ebensowohl daraus, daß die Natur der mütterliche Boden ist, in welchen der Mensch die Wurzeln seiner Erscheinung hineingetrieben hat, als daraus, daß er, indem er in ursprünglicher Schöpfung ihr darbietet, wornach sie sich sehnet, ihr zusammenfassender und sammelnder Lebenspunkt ist. Seine in ihn gelegte Harmonie ist es, die ihm aus der Natur widerstrahlt; sein ursprüngliches Verhältniß, wornach er für die Creaturen ein inneres Verständniß gewonnen hat, ist es, das ihn auch jetzt noch, obschon die ursprünglichen Fäden der Gemeinschaft mit der Natur so vielfach gelöst sind und nur durch schwere Arbeit aufs neue angeknüpft werden müssen, in den Augenblicken einer unmittelbaren Berührung, daß ich so sage, in den jugendlichen Augenblicken eines unschuldigen Daseins wunderbar trifft und mit einem süßen Wohl-

gefühl durchdringt. Schauen wir aber die Natur außer diesem Zusammenhange mit dem Menschen an, nur in ihrem eigenen Wirken und Weben, so treten uns die vorhin angedeuteten Eigenthümlichkeiten aus ihr entgegen; ziehen wir die Linie des Gleichgewichts, die sich eben in der Erscheinung des Menschen sichtbar hinstellt, aus ihr hinweg, so schauen wir nur in den Kampf sich entgegengesetzter, einander widerstrebender, sich verzehrender Kräfte; wir erblicken zerstreute Glieder, die sich für sich zu behaupten streben und in dieser Eigenheit den inneren Grund zu ihrer eigenen Vergänglichkeit legen. Eine solche Betrachtung der Natur ist freilich nur ein Moment in der Erkenntniß derselben; einseitig aufgefaßt, tritt hier der manichäische Irrthum zu Tage. Aber um die Bedeutung des Menschen zu kennen, erscheint jener Rückblick auf die noch menschenlose Natur durchaus nothwendig, es entsteht uns sonst eine schwankende, nur aus der unmittelbarsten Erscheinung hervorgehende Betrachtung des Menschen, welche über die oberflächliche Empirie nicht hinausgeht und jeder tieferen Erkenntniß ermangelt. Für solch eine Erkenntniß öffnet sich hier überhaupt ein weites, aber schwieriges Feld. Wir stoßen hier auf Geheimnisse, die von den Meisten nicht einmal als solche erkannt, von den Wenigsten einer Erforschung für werth oder zugänglich gehalten werden. Ist es Abfall, ist es Schöpfung der Liebe, wovon uns die Natur ein Zeugniß ablegt? Im Anfang war der Geist, aber die Brücke von Geist zur Natur — wer will sie in seinen Gedanken

nachconstruiren? Wir finden uns in der Natur und haben eine Anwartschaft auf den Geist; wir tragen ein Bewußtsein in uns, daß, wie im Anfang Geist war, so auch das Ende Geist sei — ein Geist freilich, für welchen die Natur nicht verloren gegangen, ein Geist, der vielmehr die Natur liebend in sich aufgenommen. Daß nun in der Natur die Spuren der ewigen Liebe gleicherweise leuchten, wie sich eben so wenig die Spuren eines hemmenden und zerstörenden Princips wegläugnen lassen, daß in den Geheimnissen der Schöpfung eben so Mächte der Liebe, der Ausbreitung und Mittheilung, wie die dämonischen Gewalten selbstsüchtiger Fixirung walten — von allen diesen Erscheinungen, die mit der Macht von Thatsachen uns treffen, wie widersprechend sie uns auch erscheinen mögen, geben uns die uralten Sagen der Völker bis herab zu den Hypothesen unserer Naturforscher und Philosophen Kunde. Es gibt hier Lücken, irrationale Größen, die nur durch eine göttliche That ausgefüllt und ergänzt werden können, Brüche, die nur die Mathematik göttlicher Vorsehung aufzulösen im Stande ist. Hier wird es klar, wie die Regierung der Welt nur in einem göttlichen Verstande ihre letzten Gründe haben kann, und wie unser menschliches Geschlecht in jener amphibolischen Stellung verweilt, wo es, ohne die ersten Ursprünge und letzten Ziele in klarem Bilde zu erkennen und auszusprechen, an dem Werke des Ganzen mitzuarbeiten berufen ist.

Wohl aber können wir nun ahnen, wie aus dem

Widerſpruche, in welchem die Natur befangen iſt, ein Verlangen nach einer verſöhnenden, vermittelnden Einheit hervorgehen muß. Die Natur ſehnt ſich nach dem Geiſte zurück. Im Geiſte iſt Einheit, iſt ſich ſelbſt erfaſſendes, aus aller Mannigfaltigkeit, in die er ſich hingibt, ſich wieder in ſich zurückziehendes Bewußtſein, ein Mittheilen nach außen, das ſeinen eigenen Mittelpunkt niemals verliert. Dieſen Geiſt ahnet die Natur ſchon in der Geſtaltung, die ſie an ihren Erzeugniſſen wahrnimmt, und dieſer in der Natur widerſcheinende Geiſt, der ſich in der Geſtalt offenbart, gießt den Reiz der Schönheit über ſie aus, der uns ſo lebendig ergreift. Aber dieſe Schönheit iſt doch nur Weiſſagung auf das Höhere, die Liebe, auf die Einigung der Natur mit dem Geiſt, welche durch die Hingebung des Geiſtes an die Natur vermittelt iſt. Dieſe Einigung hebt gerade an dem Punkte an, wo der Zwieſpalt auf das Höchſte getrieben ward. Auf der einen Seite tritt der Dualismus, der durch die ganze Natur auch unter dem Scheine der Harmonie dringt, im Menſchen am ergreifendſten hervor; natürliche und geiſtige Seite treten ſich einander gegenüber; aber andrerſeits iſt hier auch ein Wendepunkt, in welchem das Geſchiedene das Bedürfniß der Vereinigung fühlt. Je ſpröder vorher die einzelnen Seiten in ihrer Vereinzelung ſich behaupteten, deſto mehr gewinnt jetzt die Vereinigung an Innigkeit und Leben. Dadurch, daß der lebendige, ſich ſelbſt bewußte, ſich mittheilende Geiſt der Natur ſich annimmt, mit der Natur eine Lebensgemeinſchaft ein-

geht, tritt für ſie ein verſöhnendes und erlöſendes Element ein, damit aber auch eine Förderung des Lebens überhaupt, eine Emporhebung des Lebens auf eine neue Stufe, eine neue Schöpfung. Es iſt darin das durchgreifende, ſo tief bedeutſame hiſtoriſche Geſetz vorgebildet, daß jede Erlöſung aus einem früheren gehemmten und widerſprechenden Zuſtand zugleich auch eine Lebensförderung des urſprünglichen Lebensplanes ſelber iſt.

Dieſe Vereinigung von Geiſt und Natur iſt nun das Weſen des Menſchen. Der Menſch erſcheint, gefordert von dem Rufe der Natur und in ihren Bildungen von ihr geweiſſagt und doch wieder als etwas durchaus Neues und Urſprüngliches, eine neue Welt eröffnend. Indem ſich im Menſchen die beiden Sphären von Geiſt und Natur begegnen, knüpft er dadurch das Geſchaffene, das natürliche Leben wieder an das göttliche an, weil nur der Geiſt das Mittel iſt, wodurch der Weg zum Göttlichen gebahnt wird. Der Menſch erſcheint alſo im Leben der Erde als Mittler, er iſt der Punkt, wo ſich die Kette der Creaturen wieder an den Schöpfer anknüpft. Deshalb ſteht der Menſch der Natur eben ſo gegenüber, wie er ſich in ihr Leben einergeben muß. Er ſteht der Natur gegenüber, indem er ſich in ſich ſelber erfaßt, indem er den Grund ſeiner Exiſtenz in ſeine eigene Exiſtenz ſelbſt aufnimmt. Dies iſt ſein Selbſtbewußtſein, woraus ſeine Selbſtbeſtimmung hervorgeht. Vernunft und Freiheit — des menſchlichen Geiſtes höchſte Eigenſchaften — ſtellen ihn der an

ſich ſelbſt gebundenen Natur gegenüber und nehmen dieſe Natur zugleich in der ſchönen Gliederung eines menſchlichen Leibes wieder an. So ſchwingt ſich das Leben aus dem indifferenten Sein elementarer Kräfte durch das erſte, aber noch ſtille Auseinandergehen dieſer unmittelbaren Einheit, das im Pflanzenreiche als Princip der Generation ſich ausſpricht, durch die immer größere Zertrennung dieſer Einheit, wie ſie aus der ſtillen Pflanzenwelt in die leidenſchaftliche Bewegung des Thierreichs übergeht, zu der Klarheit und dem zuſammenfaſſenden Frieden der menſchlichen Vernunft auf.

So ſteht der Menſch da in der Vereinigung von Geiſt und Leib als lebendige Seele. In der Seele ruht das leidenſchaftlich und ſelbſtſüchtig bewegte Leben der Natur gebunden und zur ſittlichen Entwicklung geordnet unter der belebenden, durchdringenden, zuſammenfaſſenden Kraft des Geiſtes. Der Menſch bringt Ruhe in den bewegten Strom der Natur, faßt die ſuchenden und ſich zerſtreuenden Triebkräfte derſelben in ſeinem Herzen harmoniſch zuſammen. Er iſt das Licht der irdiſchen Schöpfung, das ausgeſprochene Wort derſelben, deſſen Echo in ſeiner Sprache widerklingt. Er erſcheint als *Perſon*, d. h. als Geſtalt des *Bewußtſeins* ſo wie der *Liebe*.

Aus dieſem Weſen des Menſchen folgt von ſelbſt die *Aufgabe der Menſchheit*. Sie geht dahin, das, was der Menſch an ſich ſelbſt iſt, in dem ganzen Kreiſe, wohin ſeine Exiſtenz reicht, darzuſtellen. Wie der Menſch an ſich ſelbſt eine Vereinigung von Geiſt

und Leib iſt, ſo ſoll er dieſe Vereinigung auch für das ganze Syſtem des Erdenlebens verwirklichen. Daraus erwächſt eine doppelte Aufgabe, rückwärts und vorwärts: rückwärts zur Natur gekehrt, das Naturleben in das Geiſtesleben aufzunehmen; vorwärts, das alſo mit der Natur geeinte Geiſtesleben in das göttliche Leben einzuführen. Die ganze Aufgabe kann in die Formel gefaßt werden, *die Natur in die Freiheit zu verklären*. Die Entwicklung der Natur zur Freiheit und die weitere Entwicklung der Freiheit ſelbſt iſt demgemäß der Inhalt der Geſchichte. Die Freiheit aber iſt nicht etwas Abſtraktes, ſondern ihr wirklicher Inhalt iſt die Erfüllung der Natur mit ſelbſtbewußtem Geiſte und ſelbſtbewußtes, ſelbſtbeſtimmendes Walten des Geiſtes im Gebiete der Natur, völlige Durchdringung alſo von Geiſt und Natur, freie Entfaltung der Natur zum Geiſt, freie Beſchränkung des Geiſtes in der Natur. Daſſelbe ſtellt ſich uns im Begriffe der Liebe dar, indem auch die Liebe die Verklärung der Materie im Geiſt und das Herniederſteigen des Geiſtes in die Materie iſt. Freiheit und Liebe erweiſen ſich darum als identiſche Begriffe; der Menſch, wie er als Perſon die Geſtalt der Liebe, iſt auch die Geſtalt der Freiheit, alſo hat die Menſchheit, als die organiſche Vereinigung von Geiſt und Leib, zu ihrer Aufgabe Darſtellung von Freiheit und Liebe. Welch ein Bild vermögen wir uns aber von dieſer Verklärung der Natur zur Freiheit zu machen? Kein anderes, als daß die Menſchheit in ihrer Entwicklung

die Vereinigung von Natur und Geiſt, deren Erſcheinung ſie iſt, immer reiner darſtelle. Die eigenthümliche Sphäre des Menſchlichen iſt, wie wir wiſſen, die Verbindung des Natürlichen mit dem Geiſt. Zwei Kreiſe, die durch eine unausfüllbare Kluft geſchieden zu ſein ſcheinen, ſollen und können durch das Leben der Menſchheit vereinigt werden. Je reiner und kräftiger dieſe Vereinigung geſchieht, je mehr das natürliche Leben von dem geiſtigen aufgenommen und verklärt iſt, je treuer alſo die Aufgabe der Menſchheit erfüllt wird: deſto mehr ſind alle Bedingungen gegeben, daß die weitere Entwicklung des kosmiſchen Lebens von Statten gehe. Die Geſchichte der Menſchheit hat darum dieſe zwiefache Seite, eine Beziehung auf ſich ſelbſt und eine Beziehung auf das ganze Univerſum; was aber die Menſchheit in ſich ſelbſt durchlebt, das hat darin zugleich ſeine Richtung auf die ganze weitere geſchichtliche Entwicklung der Welt. Hat die Menſchheit durch ihre eigene geſchichtliche Arbeit ihr Werk — jene immer geiſtigere Durchdringung des natürlichen Lebens — vollbracht, ſo wird durch dieſelbe göttliche Kraft und vorſehende Liebe, die in allen Reichen der Schöpfung waltet und alle Anfänge neuer Lebensentwicklungen ſchafft, der Kreis des Lebens mit dem — daß wir ſo ſagen — durch die Menſchheit errungenen Capitale weiter geführt. Wir erhalten von hier einen neuen Blick in die Unſterblichkeit des Menſchen. Wer jene Umwandlung des Natürlichen in das Geiſtige als das Hauptgeſchäft ſeines Erdendaſeins erkannt und be-

handelt hat, der wird in allen folgenden Entwicklungen des Lebens die Identität seines innersten Bewußtseins nicht verlieren. — Sollten uns aber solche Anschauungen, wie von Durchdringung von Geist und Natur, von Verklärung der Natur zur Freiheit, für unser Denken als unvollziehbar erscheinen? Vergessen wir nicht, daß diese Anschauungen immer auf das Ganze gehen, daß sie die Grundelemente des Denkens sind, das mehr als es weiß an die Bedingungen der Zeitlichkeit geknüpft, jene Anschauungen des Ganzen innerhalb der Relativität der irdischen Verhältnisse festzuhalten und für das Unbedingte die Formeln innerhalb des Bedingten aufzustellen strebt. Wäre uns ein weiterer Begriff für die Poesie vergönnt, wäre es nicht bedenklich und vielfachem Angriffe ausgesetzt, ihre Rechte in Anschauung ewiger und ursprünglicher Dinge auszusprechen, so würden wir uns auf sie als auf das würdige Organ berufen können.

Auf welche Art wird nun die Aufgabe, die dem menschlichen Geschlechte vorgesetzt ist, erfüllt? Die Aufgabe ist, wie wir wissen: die Natur soll in den Geist aufgenommen, der Stoff soll durch den Geist beseelt, ein Organ des Geistes werden, geistige Signatur erhalten. Dies ist der Inbegriff des *sittlichen Handelns*. Es ist ein verschiedenes je nach der Verschiedenheit des Stoffes, welcher dem Geiste zur Behandlung vorliegt. Wir gelangen hier zu dem Begriff des *Bauens*, der *Cultur*. Die Erde bebauen heißt die vorliegenden Formen der Natur

mit den Ideen des Geistes durchdringen und darstellen. Sodann entsteht die Aufgabe: den Geist in der Natur darzustellen. Der Geist soll in der Natur erscheinen, nicht zerstörend, sondern sie umwandelnd und verklärend. Dies ist die Selbstdarstellung der Menschheit, die Virtuosität, den Geist überall durchscheinen zu lassen und so in der Selbstdarstellung des Geistes Organ und Erscheinungsform des Göttlichen zu werden. Hier liegt das Prinzip der Kunst, während in dem zuvor beschriebenen Handeln das Prinzip der Arbeit ausgesprochen ist.

Wir können die Erfüllung der Aufgabe, die der Menschheit vorgesteckt ist, auch in dieser Weise ausdrücken, daß wir sagen: was der Mensch ist, das soll er werden. Der Mensch ist seiner Idee nach die Vereinigung von Natur und Geist, diese seine Idee soll zur Erscheinung kommen, dieses innere Sein des Menschen soll sich seine thatsächliche und erscheinende Wirklichkeit durch die Entwicklung des Werdens gestalten. Dieses Werden ist die Grundlage aller Geschichte. Das Menschengeschlecht erfüllt seine Aufgabe nur durch dies geschichtliche Werden.

Das Wesen der Geschichte ist also in dem Wesen der Menschheit begründet, wie sie eine vermittelnde und dadurch weiter führende Stellung inmitten des creatürlichen Lebens einnimmt. Wie der einzelne Mensch seine Seele nur durch ein fortgesetztes Werden von Vereinigung von Geist und Natur wachsend erhält, so wird die Seele der ganzen Menschheit nur durch das Werden der Vereinigung von Geist und

Natur, durch das Ineinanderarbeiten dieſer beiden Sphären reif. Bei dem einzelnen Menſchen iſt dieſe Arbeit ſeine fortgeſetzte Erziehung, ſein ſittliches Handeln, bei der ganzen Menſchheit iſt es die Arbeit ihrer Geſchichte.

Indem nun der Menſch nur durch ein Werden ſeine Aufgabe erfüllt und nicht durch ſeine erſte und unmittelbare Erſcheinung ſelbſt, in welcher die Erfüllung der Aufgabe nur vorbedeutet iſt, ſo geht das Bewußtſein ſeiner Aufgabe immer über die wirkliche Erfüllung derſelben hinaus. Gleichwie die Natur eine Hindeutung auf die Erſcheinung des Menſchen iſt, ſo iſt die erſte unmittelbare Erſcheinung des Menſchen eine weiſſagende Geſtalt und Hoffnung auf die vollendete Erſcheinung, auf die vollkommene Darſtellung der Freiheit. In der Menſchheit liegt das Bewußtſein ihrer unendlichen Beſtimmung. Die Geſchichte des Menſchen iſt mithin eine über ſein irdiſches Daſein hinausreichende; die geſchichtliche Entwicklung des Menſchen liefert darum, ihrem tiefſten Grunde nach gefaßt, den thatſächlichen Beweis von Unſterblichkeit, einer immer tiefer und inniger eingehenden Vermählung von Geiſt und Natur in der Macht des göttlichen Lebens. Die Erſcheinung des Menſchen iſt daher, auch abgeſehen von der eingreifenden Macht des Böſen eine ideale, die ihre Erfüllung von der fortgehenden Kraft der Verwandlung empfängt. Die Stadien und Perioden dieſer Verwandlungen darzulegen, iſt das Weſen des geſchichtlichen Werdens.

Der Menſch ſteht in einer Mitte von Gegenſätzen, die zu vereinigen ſtets ſeine Lebensaufgabe iſt, eine Aufgabe, die er aber viel eher in dem Gedanken als in der That vollbringt. Es liegt in ſeiner Erſcheinung eine Aſymptote, über die er nur durch die ideale Macht des Glaubens hinauskommt. Was dem Menſchen in Beziehung auf das Ewige der Glaube iſt, das iſt in Beziehung auf die Verhältniſſe ſeines irdiſchen Daſeins das Recht, die Abgränzung der mancherlei ſich nicht deckenden Größen, ein durch die ideale Macht der Billigkeit und der Politik aufzulöſendes Problem. Von dieſer idealen Stellung des menſchheitlichen Lebens ſtammt der räthſelhafte Charakter ſeiner Geſchichte, der bald Stillſtand, bald Fortſchritt ankündigt, der ein beſtimmtes Ziel weiſſagt und doch immer rücklaufende Linien einhält; wir werden aufs neue auf eine Kluft hingedrängt, die nur durch eine göttliche That ausgefüllt werden kann.

So ſtellt ſich uns nach Einer Seite der Betrachtung die Geſchichte als das Werden des Menſchengeſchlechtes dar, als die Aufgabe, ſeinen Urſprung durch das Bewußtſein, ſein Ziel durch freie That an das göttliche Leben, das über aller geſchichtlichen Bewegung in gleicher Stetigkeit und Seligkeit ſchwebt, anzuknüpfen. Die Geſchichte erſcheint uns in dieſer Hinſicht als ein großartiges Epos. Wie das Epos aus gegebenen Anfängen in einer gleichmäßigen, ruhigen und harmoniſchen Entfaltung ſich entwickelt, einer unendlichen Fortſetzung fähig, ebenſo erſcheint auch die Geſchichte in ihrer idealen Grundlage als

die gesetzmäßige, gleichmäßige und harmonische Entwicklung des Werdens im Menschengeschlechte mit dem Prinzipe eines unendlichen Fortschritts.

Aber das ist auch nur die Eine Seite. Diese Seite ist aber durch das hereinbrechende Prinzip des Bösen wesentlich geändert, und wie sich nun unter diesem Einflusse das Wesen der Geschichte gestaltet und darstellt, dies erfordert nothwendig eine fernere Betrachtung.

III.
Das Böse und die Geschichte.

Das eigenthümliche Wesen der Menschen besteht, haben wir gesehen, in der Vereinigung von Natur und Geist und zwar in der Art, daß diese Vereinigung durch ein fortgesetztes Handeln vermittelt wird. Der Mensch empfängt aus der ewigen Quelle des Geistes Geist, um durch denselben das natürliche Leben frei nach dem geistigen Urbilde und in dasselbe zu gestalten. Er hat den Beruf, das Empfangene selbstthätig und selbstständig darzustellen. Er ist die höchste Form des natürlichen Daseins, die geschaffen ist, das göttliche Leben aufzunehmen und inmitten seiner irdischen Existenz durch freies Handeln auszudrücken. Das Gesetz alles Lebens ist Selbstentwicklung, aber dieses Selbst des Menschen ist ein ursprünglich von Gott bestimmtes.

Das iſt die Freiheit des Menſchen, daß er das ewige Geſetz ſeines Daſeins in ſeinem eigenen Bewußtſein und Gewiſſen trägt, daß das Band ſeiner Exiſtenz in ihm als freie Seele lebt.

In dieſer kosmiſchen Stellung liegt aber zugleich die ganze Gefahr eines menſchlichen Daſeins. Es iſt die Gefahr, diejenige Seite des menſchlichen Weſens, nach welcher es nur Empfänglichkeit iſt, zu überſehen und zu läugnen und ſich rein nur als ſelbſtſtändig, als ſelbſtthätig zu betrachten. Es iſt für den Menſchen die Gefahr vorhanden, den Lebenskreis, den er erfüllt, von ſeinem ewigen Lebensgrunde zu löſen und ſich als eigene Welt zu ſetzen, das Prinzip ſeines Lebens nur in ſich ſelber ſuchend, jene Selbſtentwicklung, die urſprünglich von Gott beſtimmt iſt, nur als eine natürliche und auf das Natürliche gerichtete zu nehmen. Es iſt die Gefahr, die urſprüngliche Einheit, in welcher das ewige Geſetz mit dem Gewiſſen und Bewußtſein des Menſchen ſteht, nach der Seite hin zu verkennen, daß das Bewußtſein und Gewiſſen in ſeiner formalen Weiſe als das allein gültige Maaß angeſehen wird. Hieraus folgt das Uebergewicht des formalen Bewußtſeins über das materiale Prinzip, den Inhalt des Lebens, die Liebe. Das Herz des Geiſtes, die Liebe, ſtirbt ab, während die allgemeine unterſcheidende Form des Menſchlichen — Geiſt im engern Sinn als Bewußtſein — als das herrſchende bleibt. Mit Einem Worte, in dem Weſen des Menſchen liegt die Möglichkeit, den ganzen ewigen Grund, in welchem es wurzelt, ſeine paſſive

Seite, zu läugnen und ſich in ſelbſteigenem Daſein fixirend, nur die aktive Seite hervorzuheben.

Hiermit aber iſt im Allgemeinen das Weſen des Böſen ausgeſprochen. In welchen Arten und Formen es ſich auch zeige, dieſer Charakter, ſich ſelbſt zu ſetzen, alles Bedingte und Abhängige zu läugnen, iſt der Charakter des Böſen.

Bis hierher haben wir aber nur die Möglichkeit des Böſen im Menſchen gefunden. Hiermit iſt aber noch nicht geſagt, daß es auch wirklich geworden iſt. Die Möglichkeit wird zur Wirklichkeit dadurch, daß etwas von außen, ein äußerer Reiz und eine Lockung herzutritt. Dieſer äußere Reiz wurde ihm durch die Natur vermittelt. Der Menſch, der als Haupt und verſöhnender Mittelpunkt in die Natur hineingeſtellt iſt, mußte, weil alles Erlöſen und Verſöhnen die Annahme deſſen, was man erlöſen will, fordert, die Natur ſelbſt an ſich tragen, freilich in untergeordneter Stellung zu ſeinem Geiſtesleben. Daß nun die Macht der Selbſtſucht Gewalt über ihn gewann, daß ſeine Naturſeite der Weg wurde, die ganze dämoniſche Tiefe der Selbſtfixirung auch in ihn eindringen zu laſſen, dies läßt ſich wohl in ſeiner Möglichkeit erklären, in ſeiner Wirklichkeit muß es als geſchichtliche Thatſache anerkannt werden. Die ſinnliche Seite des Menſchen bot der Lockung eine ſchwache und empfängliche Seite. Der Weg des Böſen iſt, daß es von dieſer Sinnlichkeit aus durch Eitelkeit zum Hochmuthe geht; die in der Sinnlichkeit verborgene Macht des Selbſtſüchtigen offenbart ſich

durch die Eitelkeit, die gleichſam die auf den Geiſt reflektirte Sinnlichkeit iſt, als Hochmuth, als bewußte Selbſtſucht, hiermit alſo als eigentlich vollendeter Akt des Böſen. Das Naturleben wird zu einem eigenthümlichen Leben im Menſchen mit beſonderm Lebensmittelpunkt, ſo daß im Menſchen nun zwei Syſteme des Lebens, Geiſt und Fleiſch, walten und ſich einander gegenüberſtehen.

Was aber iſt nun die Folge jenes Losreißens von dem allgemeinen Lebensgrunde? Gerade das Gegentheil deſſen, was durch dieſes Losreißen erreicht werden will. Von dem ewigen Grunde, von welchem der Menſch der That nach abhängig iſt, löst er ſich ab und geräth gerade dadurch in die Abhängigkeit von der Natur, die er beherrſchen ſoll. Im Intereſſe einer falſchen Selbſtſtändigkeit und Selbſtthätigkeit fällt er aus dem Gebiete des freien Handelns in das Gebiet des Leidens. Es tritt nun die Naturbeſtimmtheit herrſchend in das Leben der Freiheit ein, ſtatt daß ſie dienend ihm ſich hätte hingeben ſollen — und nun muß ſich freilich eine andere Form der Geſchichtsentwicklung ergeben. Die ſchöne Einigung, die in dem urſprünglichen Weſen des Menſchen ſtattfindet, zerfällt; die unter der Zucht des Geiſtes gehaltenen Lebensbewegungen, die in ihrer Harmonie den Reichthum und den Wohlklang der Seele ausmachen, brauſen in zerſtörender Macht auf, und ſobald dieſe innere Harmonie des menſchlichen Lebens gelöſet war, fiel auch der Zügel der Herrſchaft aus den Händen des von ſeinem Mittelpunkte getrennten Menſchen. Die

Katastrophen der Natur reißen das Menschengeschlecht in ihren Strudel, sie werden ihm in der innern Beziehung, in welche sie zu seinem Abfall von seinem göttlichen Ebenbilde treten, Züchtigungen und Erziehungsmittel. Es bricht ein Kampf zwischen Mensch und Natur ein, der sich als Schmerz und Arbeit darstellt, als Schmerz in der Reaktion der Natur auf den Menschen, als Arbeit in der Reaktion des Menschen auf die Natur. Die Aufgabe, die Herrschaft über die Natur zu behaupten, kann aber nach der ursprünglichen Bestimmung der Menschheit nie aufgegeben werden, und so entstehen aus dem Streben, diese Herrschaft festzuhalten, die mechanischen Künste, die in dieser Beziehung ebenso Erzeugniß der Sünde, so wie Heilmittel dagegen sind.

Fragen wir uns nun bestimmter nach dem Einflusse des in die Menschheit eingebrochenen bösen Prinzips, so fassen wir dies, nach der Grundlage der im vorigen Abschnitt gemachten Andeutungen, in folgende Punkte zusammen:

Durch den überwiegenden Einfluß, den die Macht der Natur über die Entwicklung der Freiheit gewinnt, erhält die Gattung ein vorwaltendes Gewicht über das Individuelle. Die Natur ist das Vielfache; dieses Prinzip des Vielfachen wirft sich in die Einheit des Menschenlebens und setzt es in die Mannigfaltigkeit der Gattung auseinander. Wo daher ein Anstoß zum Heil gegeben wird, wo Heilsanfänge, Mächte der Befreiung wirksam werden, da geht dies

immer von Individuen aus, die darin die urſprüngliche Einheit des menſchlichen Weſens ausſprechen.

Die Natur, haben wir ferner geſehen, ſteigt von einer Lebensſtufe zur andern, um ihr Ziel zu erreichen. Vermöge der in ihr waltenden Macht der Fixirung erſcheinen die Grenzen dieſer Lebensſtufen als Hemmungen, die den immer werdenden Strom der producirenden Lebenskraft anhalten. Dieſelben Hemmungen erſcheinen nun auch in der Geſchichtsentwicklung. Es fließt hier nicht ein ruhiger Strom der Entfaltung an uns vorüber, ſondern durch Entgegenſetzung von Prinzipien entſteht ein Kampf der Leidenſchaft. Die Entwicklungsknoten in der Geſchichte werden zu welthiſtoriſchen Kämpfen. Retardationen und Exacerbationen ſind die Krankheitsformen, die durch die Macht des Böſen den Lauf geſchichtlicher Entwicklung ſtören. Scheinen nicht ganze Völker wie durch unabwendbares Schickſal an ihre Stufe gekettet? Scheinen dieſe Stufen nicht Naturſtufen analog? Der elementariſche, indifferente Charakter der Troglodyten, der pflanzliche der Indier, der leidenſchaftlich bewegte thieriſche wilder Eroberungsvölker — welch ein langer Weg, um zu wirklich humanen Völkern zu gelangen! Und bei dieſen angelangt — welch ein neuer Anblick ſich gegenſeitig zerſtörender, aufreibender Kräfte! Wie die Natur ihre Syſteme einſeitig verfolgt und auseinanderſetzt, ſo finden wir auch in der Geſchichte durch einzelne Völker die einzelnen Lebensſyſteme einſeitig verfolgt.

Wir haben endlich die Natur in einen Dualismus ausgehen sehen, der eine Lösung verlangte. Wir haben im Menschen auch nach seiner ursprünglichen Entwicklung schon keine völlige Deckung seiner Aufgabe mit seiner Erscheinung bemerken können, es bleibt auch in seiner ursprünglichen Stellung ein irrationaler Rest übrig. Dieser irrationale Rest wird durch die hereinbrechende Macht des Bösen zu einem klaffenden Risse, zu einer unerschöpflichen Quelle mannigfacher Kämpfe und Schmerzen, zu einem für menschliche Thätigkeit nicht auszufüllenden Zwiespalt.

Dem Vorhergehenden nach ist es nun wohl begreiflich, wenn wir sagen: Durch die hereinbrechende Macht des Bösen ist aus dem Epos der Geschichte eine Tragödie geworden. Denn stellt nicht auch die Tragödie eine Vielfachheit der Personen auf, die sich einander gegenüberstehen, jede auf ihr Recht sich gründend, von dem sie meinen, es sei das allein gültige und darum dieses Recht mit aller Macht der Leidenschaft verfolgend. Ist nicht auch darin Eigenthümlichkeit des Tragischen, daß in den fließenden Strom des Geschehenden Hemmungen eintreten? Bilden sich nicht aus den fortlaufenden Fäden des Geschehenden vielfach verschlungene ineinanderlaufende krumme Linien? Schließt endlich die Tragödie nicht mit einer Katastrophe, die, wie sie über die Personen vernichtend einherstürmt, gerade die Sache, die Idee siegreich hervortreten läßt? Gleichwie schon im Epos die Keime des Tragischen liegen, so liegen schon in dem ursprünglichen Wesen des Menschen die Keime

zu einem falſchen Leben, zwar nicht mit der Nothwendigkeit, herauszubrechen, aber doch in einer leichten Möglichkeit dazu.

Dieſen tragiſchen Zug, der durch die Weltgeſchichte geht — an wie vielen Orten können wir ihn antreffen! Der Untergang ganzer Völker, das Verwehen dieſer Völker, wie Blätter im Frühlinge ſchon verwehen, ohne es zu einer Frucht zu bringen, die — daß wir ſo ſagen — harte Behandlung, welche Völker und Individuen von der in der Geſchichte waltenden Macht erfahren, der Conflikt von Mächten, die an ſich berechtigt, doch in ihrem einſeitigen Verhalten gegeneinander ebenſo im Unrecht ſtehen, der Untergang der edelſten Beſtrebungen, die oft an den unvorhergeſehenſten Zufällen ſcheitern — dieſe tiefen und ſchneidenden Antinomien und Riſſe müſſen feſt in's Auge gefaßt werden, uneingehüllt von allgemeinen oder frommen Redensarten. Es geht ein harter Zug durch die Geſchichte; wir wiſſen, wie dies dieſelbe Härte und Gewaltſamkeit, Herbigkeit und Schwere iſt, die ſo tief in dem Weſen der Natur wurzelt. Wäre freilich in der Geſchichte nichts anderes anzutreffen, als nur dieſe Gewaltſamkeit und Härte, ſo wäre ſie der reine Widerſpruch, ſo böte ſie uns kein Intereſſe, ſie wäre eine Sammlung von Zufällen ohne tieferen Sinn und Gehalt; ſie wäre nicht einmal tragiſch, denn das Tragiſche iſt ja nicht das bloße Untergehen, nicht das bloße Reich des Schmerzes, ſondern das Reich des Sieges, eines Sieges, der durch Unterliegen, durch Kampf und Schmerz errun-

gen wird; das tragische Gefühl ist das Gefühl, daß alles Hohe und Herrliche nur durch Opfer zu gewinnen ist.

Fassen wir nun das Verhältniß des Bösen zur geschichtlichen Entwicklung in eine Formel, so kommen wir auf folgenden Canon: Alles erscheinende Dasein hat ein Grundschema und eine Darstellungsform. Dies ist das Gesetz alles Bildens; solches zeigt sich uns an der Entwicklung der Pflanze wie der Architektur. So hat auch die Geschichte ein Grundschema und eine Darstellungsform, das Grundschema, das wir oben ausgesprochen haben, Verklärung der Natur zur Freiheit, die Darstellungsform, die wir im Folgenden betrachten. Das Böse nun, das in der Geschichte waltet, ändert am Grundschema nichts, wohl aber an der Darstellungsform. Das Erstere läugnen, hieße das Böse als siegende Macht anerkennen, das Zweite läugnen, hieße den Unterschied zwischen Gut und Bös aufheben.

IV.

Vorbedingungen zur Geschichte.

Es sind nun die Vorbedingungen zu betrachten, unter welchen die Geschichte der Menschheit zu Stande kommt. Die Geschichte der Menschheit bedarf aber

einer dreifachen Vorbedingung, sie bedarf eines natürlichen Bodens, auf dem sie vorgeht, sie bedarf lebendiger Organismen, durch welche ihre Ideen sich verwirklichen, und sie bedarf endlich eines allgemeinen Rahmens, innerhalb dessen sie sich entfaltet. Die Geschichte erbaut sich mithin auf der geographischen, ethnographischen und chronologischen Grundlage.

1. Die Menschheit ist die lebendige Verbindung von Natur und Geist, ihre Geschichte hebt darum von dem Einfluß an, den die Natur auf den Geist ausübt. Die Frage nach dem Verhältniß der Natur zur geistigen Entwicklung der Menschheit ist das Prinzip der Geographie. Lehrt die Geschichte die Einwirkungen des Menschen auf die Natur, so ist es die Aufgabe der Geographie, die Einwirkungen der Natur auf den Menschen darzustellen.

Wollte man freilich den Einfluß der Erde auf die Entwicklung der Menschheit in seinen innersten Tiefen erfassen, so müßte zuerst das kosmische Verhältniß der Erde zu dem Universum erkannt werden, und zwar nicht blos in seiner mathematischen Bestimmtheit, wenn eine solche zu ergründen wäre, sondern noch vielmehr in seiner dynamischen Idee. Gibt es, wie wir glauben, eine Geschichte des Universums, sollte denn die Geschichte der Erde in Natur und Menschheit nicht ebensowohl ein Abbild des in die Erde ursprünglich hineingelegten charakteristischen Verhältnisses zu dem Weltganzen sein, als ein Mittel,

sie durch diese ihre geschichtliche Entwicklung ihrer wesenhaften Bestimmung zuzuführen?

Betrachten wir die Erde, den natürlichen Grund der Geschichte, so finden wir in ihr als den Hauptgegensatz den des Festen und Flüssigen ausgeprägt. Der verschiedene Charakter der Erde zeigt sich da, wo entweder das eine oder das andere Element vorwiegt. Die Bestimmung der Erde ist aber, daß dieses Feste und Flüssige sich durchdringe; wo diese Durchdringung am innigsten stattfindet, da ist die Natur der Erde am reifsten; wir schauen hierin ein Gesetz für die Erde und ihre ganze Geschichte vorgebildet, wornach Durchdringung der entgegengesetzten Elemente eine der hauptsächlichsten Richtungen geschichtlicher Entwicklung ist. Aus dieser Durchdringung von Land und Wasser und ihrem bestimmten Verhältniß gestalten sich die Welttheile. Diese Welttheile tragen in ihrem Bau zwar eine im Allgemeinen charakteristische Gestalt, lassen sich aber nicht auf eine feste geometrische Form zurückführen. Wo diese sichtbarer wird, da erblicken wir eine größere Herrschaft und Fülle der Natur, weniger eine intensive Entwicklung des Geistes. Es scheint, als herrschte da, wo die Symmetrie der geometrischen Form mehr vorwaltet, eine weniger reiche Entwicklung des innern Lebens. So bietet sich Australien dar, so Afrika, so das südliche Amerika — Erdtheile, wo entweder kein ursprünglich reges Leben waltete, oder wohin es nur durch Einwanderung gelangte. Asien und Europa hingegen bewahren in ihrer mehr unregelmäßigen Bil-

dung der Naturformen die eigentlichen Keime und Saaten geiſtiger Bildung. Was das Verhältniß der Erdtheile zu jenem oben angegebenen Geſetz der Durchdringung von Feſtem und Flüſſigem betrifft, ſo iſt es ein bekannter Satz der Erdkunde geworden, daß Auſtralien einen vorwiegend oceaniſchen Charakter, Afrika einen vorwiegend continentalen, Amerika beide Charaktere in contraſtirendem Wechſel, Aſien und Europa aber, beſonders letzteres, die innigſte Durchdringung beider Charaktere ausſpreche.

Von wie vielen und mächtigen Revolutionen zeigt uns freilich die Wiſſenſchaft der Erde Spuren! Die Urgeſchichte der Erde iſt für uns ein Räthſel, faſt demjenigen gleich, welches uns die kosmiſche Stellung der Erde zum Univerſum nahe legt. Aber wie geheimnißvoll jene erſten Bewegungen in dem kreiſenden Erdleben auch geweſen ſein mochten — die Schwingungen jener Bewegungen haben noch nicht aufgehört, ſie klingen hinein in die Regungen der Menſchengeſchichte und halten den Menſchengeiſt nur zu oft gebunden. So erſtickt die Glühhitze der afrikaniſchen Sonne die Regſamkeit des menſchlichen Geiſtes und ſcheint die Gluth der Leidenſchaft in die Seele einzuſtrahlen; ſo erkälten die Pole die Gemüther, ſo ſpiegelt ſich die durch ein kurzes und zweifelhaftes Licht unterbrochene ewige Nacht in der trüben Geiſtesenge der Eskimos oder Peſcheräh's. Nur wo die Erde nach ihren Hauptſyſtemen in einer gewiſſen Vollſtändigkeit ſich darſtellt, iſt auch die Bedingung eines geſchichtlichen Lebens in vollem Maaße vorhanden.

Dieſe drei Hauptſyſteme der Erde ſind: Hochgebirg, Flachland und Uferland. Afrika iſt vorwiegend das Land des Hochgebirgs; der Charakter der Monotonie, der dieſer Erddarſtellung eigen iſt, breitet ſich über das ganze Land aus; die Natur, die hier ſo wenig Gegenſätze bietet, fordert auch nicht das geſchichtliche Leben, das ſich in Gegenſätzen offenbart, heraus. Schon zuſammengeſetzter und darum reicher iſt die Natur Aſiens; hier finden wir den Gegenſatz von Hochland und Tiefland, und wie ſich hier weithin ſtreckende, unermeßbare Ebenen von himmelragenden Bergen herabſtürzen, ſo ſtürzen ſich die Völker von den Gebirgen in die Ebenen, und das ganze Land bietet ſich von ſelbſt zum Schauplatze ſich drängender Eroberungsvölker an. Europa verbindet die drei Syſteme von Hochland, Flachland und Meeresküſte; es hat darin ſchon ſeine weltumfaſſende Stellung, ſeine die Welttheile verbindende Macht angedeutet. Leicht erſichtlich iſt übrigens, wie jeder dieſer Erdtheile wieder vorwiegend eines dieſer Syſteme bezeichnet, Afrika das Hochland, Aſien das Tiefland, Europa das Uferland. Was Amerika und Auſtralien betrifft, ſo werden dieſe Erdtheile von den Forſchern der Erdkunde für in vieler Beziehung entweder als noch als nicht vollendete, unreiſe Welttheile oder nur ſchwächere Spiegelbilder des alten Continents erkannt. Dieſe Erdtheile haben eine faſt inſelartige Bildung; in dieſer Beziehung iſt ihnen ſchon von der Natur die Beſtimmung angewieſen, Colonialländer im großen Styl zu werden, weil alle Inſelbildung daſſelbe für die

Natur ist, was Colonie für die Geschichte, eine Widerspiegelung der originalen Verhältnisse in einem weitern, dem nivellirenden Charakter des Wassers entsprechenden, abgeschwächteren Maaßstabe.

Es ist schon von mehreren Seiten darauf aufmerksam gemacht worden, daß der Lauf der Geschichte analog dem Wege der Erde von Osten nach Westen gehe. Noch bedeutsamer aber ist die Bemerkung Carl Ritters, daß, während die Bewegung der Erde von Norden nach Süden weithin ausgebildet und zur Ruhe gekommen sey, die Bewegung von Osten nach Westen, die Bewegung des Werdens, noch nicht völlig ausgebildet erscheine. Aber die Geschichte haben wir ja als ein mitwirkendes Element in dem gesammten Schöpfungsprozeß und seiner weitern Entfaltung aufgefaßt, und es ist darum eine aus den tiefsten Ursachen herstammende Erscheinung, daß der Gang der Weltgeschichte parallel demjenigen Lauf der Erde ist, der selbst noch einem Ziele schlüßlicher Ausbildung entgegengeht.

Betrachten wir nun noch einmal die Erdtheile in ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung, so sehen wir Afrika an der Schwelle weltgeschichtlicher Entwicklung, auf eine Zukunft hinausschauend, da es indessen schwerlich wohl durch eigne ursprüngliche Entwicklung, sondern durch Anregung von außen in den Kreis des geschichtlichen Lebens eingeht. Amerika und Polynesien liegen jenseits der eigentlichen Geschichtsentwicklung. Der eigentliche Geschichtsheerd baut sich demnach in Asien und Europa, den beiden Erdtheilen, die

ebenso zusammengehören, wie sie als Orient und Occident einen fortgehenden Gegensatz in der Geschichte bilden.

Fragen wir nun, wie sich geschichtlicherweise der Einfluß der Erde auf die Völker darstellt, so wird uns diese Frage durch die Thatsache der Wanderungen beantwortet. Wie sehr auch an solchen Wanderungen ein innerer Trieb, eine unerklärliche Sehnsucht der Völker Theil hat, — also ein geistiger Faktor treibender Grund ist — so ist doch die physische Beschaffenheit des Bodens, die Unergiebigkeit des Einen Landes, die anlockende schwellende Fruchtbarkeit des andern der zunächst und vorzüglich bewegende Faktor.

2. Die Entwicklung des menschlichen Lebens, wie sie normal durch das ursprüngliche Verhältniß von Natur und Geist bedingt ist, ist durch die überwiegend gewordene Macht der Natur in ihrer Erscheinung vielfach geändert. Das Prinzip, sowohl der Massenhaftigkeit wie der Scheidung, ist in das Wesen der Menschheit gedrungen. Die Entwicklung des menschlichen Wesens erscheint als eine Entwicklung fremder sich bekämpfender Völker. Es entsteht hierbei die Frage: was ist ein Volk? Wir unterscheiden drei Momente, a. das physiologische, b. das psychologische und c. das ethische.

a. Das Gesetz der Generation liegt der Völkerbildung zum Grunde; es ist das Gesetz der Sonderung, eines immer weitern Auseinanderfallens, das in dem Triebe nach Rückkehr zu dem ersten Ausgang

vereinigend wirkt. Dieſe Scheidung und Abzweigung ſetzt ſich von dem Individuum, das ja eine Welt von Kräften und in ſich geeinter Gegenſätze iſt, in immer weitern Kreiſen fort; es entſtehen Familien, Stämme, Raçen, bis zu den weiteſten Umkreiſen Völker. Wir dürfen nicht vergeſſen, daß in jenen erſten Zeiten der Erdbildung die Erde eine viel erhöhtere und reichere Lebensthätigkeit und Productionskraft äußerte, als wir jetzt in ihrem mehr gleichmäßigeren und ſtilleren Gange, der nur ſeltener durch eine gewaltſame Erſchütterung unterbrochen iſt, wahrzunehmen Gelegenheit haben.

b. Aber dieſe natürliche Grundlage reicht nicht aus, das Weſen des Volks völlig zu conſtruiren. Die Geneſis eines Volkes vollzieht ſich auch innerhalb des Bewußtſeins. Ein Volk wird zum Volk durch das Bewußtſein ſeiner ſelbſt. Darin liegt eben ſo eine Scheidung von ſich ſelbſt, wie eine Zuſammenfaſſung in ſich ſelbſt. Große Perſönlichkeiten verſtehen den Genius eines Volkes in Wort und That zu erfaſſen und zu offenbaren und damit die ganze Maſſe von Individuen, die zu dem Einen Volke vorherbeſtimmt ſind, in ein lebendiges Ganze zu verknüpfen. Das Volk ſieht in ſolchen Individuen ſein Geſetz, es wird ihm darin ſein Selbſtbewußtſein klar, das es in ſeiner Sprache austönt. Dieſes Selbſtbewußtſein kann nun nicht ohne Gottesbewußtſein gedacht werden, und darum hängt, beſonders bei den Völkern, die weſentlich durch die Macht der Natur bedingt ſind, mit der pſychologiſchen Bildung des

Volkes auch die Gestaltung seines religiösen Bewußtseins zusammen. Das religiöse Bewußtsein spricht sich darum als Mythologie aus. Jedes Selbstbewußtsein setzt aber auch das Bewußtsein eines andern voraus; das einzelne Volk, das sich selbst in seiner Eigenthümlichkeit ergreift, erkennt sich zugleich in seinem Zusammenhange mit andern. Es erkennt sich als ein Glied im Ganzen. Dies führt uns auf die Betrachtung des ethischen Charakters des Volks.

c. Ist das einzelne Volk nur ein Glied aus dem Ganzen der Menschheit, so erhellet daraus, daß es bestimmt ist, auch eine besondere Seite derselben darzustellen. Das Volk, seinem ethischen Wesen nach, ist die charakteristische Darstelllung einer besondern Sphäre in der Menschheit. Der allgemeine Charakter der Menschheit ist „Vernunft". In dem Wesen der Vernunft liegt beides, die Empfänglichkeit für das Göttliche, die passive Seite, wie die Seite freier Selbstthätigkeit. Diese Vernunft offenbart sich in einer dreifachen Stufe, zuerst mehr noch im Naturleben befangen, mehr als Instinkt, sodann in der Form des Selbstbewußtseins, und endlich in ihrem eigentlichen, adäquaten Wesen, wornach sie ihr Selbstbewußtsein, ihre freie Thätigkeit in dem Gottesbewußtsein gründet. Diese drei Formen erscheinen in äußerer Gemeinschaftsbildung als Familie, als Staat (respublica) und als Kirche und Staat in gemeinsam verknüpfter Ordnung. Demgemäß erscheinen die Völker diese drei Ordnungen darstellend; es gibt patriarchalische Völker, staatliche Völker und

eigentlich humane Völker. So viele Ideen nun innerhalb der Sphäre der Menſchheit ausgedrückt ſind, ſo viele eigentlich hiſtoriſche Völker gibt es. Zu dem hiſtoriſchen Leben eines Volkes gehört zweierlei, Bewegung und eine in dieſe Bewegung ſich eintauchende und dieſelbe zuſammenhaltende und umſchreibende Idee. Es wäre nun die Aufgabe, den organiſchen Zuſammenhang und die wahrhafte Gliederung im Reiche der Ideen nachzuweiſen und demzufolge auch das Syſtem der eigentlich hiſtoriſchen Völker aufzuſtellen — eine Aufgabe, die noch nicht gelöſt erſcheint. Aber es dürfte hierbei nicht überſehen werden, zuerſt, wie die Entwicklung der Menſchheit in ihrer Darſtellung nicht als eine normale erſcheint, und ſodann, wie nicht allein Ideen des Geiſtes, ſondern auch Bedürfniſſe des irdiſchen Lebens durch Völker ausgedrückt werden, obwohl natürlich ſolche auf das volle Recht dieſes Namens nicht Anſpruch machen können. Wir erblicken Hirtenvölker, ackerbauende Völker, handeltreibende Völker — eine Stufenfolge, die in der Linie der irdiſchen Bedürfniſſe der geiſtigen Stufenfolge der Vernunftthätigkeit in Naturinſtinkt, Selbſtbewußtſein und Gottesbewußtſein entſpricht. Was nun jene abnorme Entwicklung der Völker betrifft, ſo beſteht das Abnorme darin, daß die Entwicklung auf einer der vorangehenden Stufen zurückbleibt, daß entweder nur die phyſiologiſche oder pſychologiſche Bildung zur Reife gediehen iſt. So leben die ſogenannten Wilden nur ein phyſiologiſches Völkerleben, freilich keineswegs darin nur ein Leben unſchuldiger

Kindheit. Denn was von dem einzelnen Menschen gilt, daß er so oft er auf einer Stufe zurückbleibt, eigentlich nicht stehen bleibt, sondern zurückgeht, dasselbe ist auch bei den Völkern der Fall. So erscheinen demnach die Völker, die auf der physiologischen Stufe zurückgeblieben sind, ganz in das Gebiet des Sinnenlebens und der Naturmacht versenkt, von dieser Naturmacht mit einer dämonischen Leidenschaft umfangen und gehalten. Es geht gleichsam der Zug eines gestörten Seelenlebens durch diese verwilderten Stämme, ja es kommen Völker vor, von denen man sagen kann, ehe sie Völker wurden, erstarrten sie schon in ihrer ersten embryonischen Entwicklung. Andere Völker bleiben auf der Stufe psychologischer Entwicklung stehen, deuten mehr nur Anlagen zu verschiedenen Geistesrichtungen an, als daß sie eine bestimmte Richtung ausdrückten. So erscheinen namentlich verschiedene asiatische Völker bildungsfähiger, und nicht ohne der Weltgeschichte einen vorübergehenden Anstoß gegeben zu haben.

Die wahrhaft historischen Völker sind also jene, die eine wesentliche Seite der Menschheit darstellen, freilich in einer einseitigen Weise. Das einzelne historische Volk möchte gerne die ganze Menschheit darstellen, aus solchem Bestreben gehen dann mächtige Kämpfe und Stürme hervor, die freilich, wie die Wehen der Geburt, auch den physiologischen und psychologischen Völkermomenten nicht fehlen.

3. Die Geschichte in ihrer räumlichen Darstellung führte auf die Betrachtung des geographischen

Prinzips; sie selbst als Entwicklung fordert nun noch eine andere Form, die Form der Zeit. Die Geschichte entfaltet sich in der Zeit; das innere Verhältniß von dem Handeln der Geschichte in der Form der Zeit stellt sich als Periode dar. Die Perioden, in welche wir die Geschichte theilen, sind nicht etwa Hilfsmittel unseres berechnenden Verstandes, sondern sind Gliederungen, die in den Körper der Geschichte selbst eingeprägt erscheinen. Die Gesetze der Entwicklung sind die Gesetze der Periodik; die Geschichte ist Leben und alles Leben ist Rythmus. Die schöpferische Energie, die das Leben durchwirkt, offenbart sich in der Wirkung; diese Wirkung läuft wieder in ihre Ursache zurück, nachdem sie ein Produkt hinterlassen, das selbst eine Ursache zu einer folgenden Wirkung wird. So wie sich nun die Geschichte aus Natur und Geist webt, so erscheinen auch die Perioden aus der Linie der Natur und der des Geistes geformt. Die Linie der Natur ist die in sich zurücklaufende, die Spirallinie; die Linie des Geistes ist die gerade, die ein bestimmtes Ziel hat. So sind nun die Perioden ebenso in sich bleibende Kreise, als auch fortlaufende Linien, sie sind zugleich Oscillation und Fortschritt. Die Periode ist der zeitliche Verlauf einer Geschichtsidee, wie sie von ihrem wesentlichen Inhalte aus zur Erscheinung kommt, und in die Vielfachheit ihrer Elemente, die sich einander bekämpfen, auseinander tritt. Jede große Geschichtsidee scheint, indem sie in die Welt geboren wird, die Entwicklung der Welt abzuschließen; mit ihr scheint

das Weltende herbeigekommen; aber von ihrer ersten Darstellung an hebt, durch sie erzeugt, eine Reihe von Zeiten an, innerhalb deren alles, was wie mit Einem Schlage in Einem Individuum oder Ereigniß gegeben war, in bestimmten Folgerungen und Abzweigungen zur Entfaltung kommt. So steigen durch die Zeit die ewigen Ideen in die erscheinende Wirklichkeit; weil nun die Zeit die Form der Ewigkeit in der Natur ist, so geschieht auch alles, was in der Weise der Zeit geschieht, in der Weise der Natur, d. h. vom Niedern zum Höhern, vom Einfachen zum Zusammengesetzten fortschreitend. Die geschichtlichen Dinge entfalten sich also nicht in dem Sinne, daß deren Wesen in der Erscheinung unmittelbar sich darstellt; die ursprüngliche Synthese der Idee entfaltet sich vielmehr als geschichtliches Werden auf analytischem Wege. Die Perioden haben ihr Prinzip ebenso in der Vergänglichkeit des Irdischen, wie in dem Grundschema Gottes, das allem Vergänglichen zu Grunde liegt; sie sind Formen derselben Verbindung von Ewigem und Zeitlichem, die alles erscheinende Leben charakterisirt.

So schlingen sich die Perioden ineinander; der Punkt, wo ein neuer Umlauf beginnt, läßt sich oft kaum bestimmen, es findet dasselbe geheimnißvolle Wunder statt, wie bei jeglicher Empfängniß und Geburt. Vermöge der eingedrungenen Macht des Bösen gehen die Perioden nur durch große und gewaltige Kämpfe ineinander über und nach einem beziehungsreichen Verhältnisse zwischen dem Logischen und Ethi-

ſchen bezeichnen ſie ihren Wechſel insgemein durch ſittlichen Verfall. Die Geſchichte erweiſt ſich dadurch nicht etwa nur als eine trockne Beiſpielſammlung zu logiſchen Kategorien, ſondern als ein Leben, dem es um Erreichung ſittlicher Zwecke zu thun iſt. Die Perioden folgen auf einander bei Gleichheit der Form mit verändertem, neuem Inhalt und machen dadurch bei der reichſten Fülle eines ungeheuern Materials den Eindruck eines großartigen Doms, da ſich der Hauptriß des Ganzen immer wieder auch in den einzelnen Theilen wiederholt. Es erklärt ſich hieraus, wie einestheils geſagt werden kann, daß nichts Neues unter der Sonne geſchehe, wie aber dennoch anderntheils ein Fortſchritt in der Geſchichte als ihr weſentliches Lebensprinzip feſtgehalten werden muß.

Verſuchen wir nun eine Periodiſirung der Geſchichte, ſo wird es nicht verwundern, wenn nach dem Vorhergehenden ſich uns die ganze Geſchichte in die Zeit vorwiegender Naturmacht und in die Zeit vorwiegender Geiſtesmacht eintheilt. Das Grundgeſetz des Lebens bewegt ſich in der alles Lebendige durchdringenden Trilogie des Thetiſchen, Antithetiſchen und Synthetiſchen; dieſes Lebensgeſetz begegnet uns auch in den Entfaltungen der Geſchichte. Innerhalb jener zwei großen Geſchichtsabſchnitte finden wir die drei Hauptrichtungen alles erſcheinenden Lebens, eine unmittelbare Einheit, worin alles keimartig, relativ unterſchiedslos, in einer mehr contemplativen Weiſe ſich darſtellt; ſodann eine in

Gegensätzen sich offenbarende Bewegung, besonders wird die Beziehung auf den Gegensatz und das Recht des Einzelnen gegenüber dem Ganzen, das Recht des Individuellen hervorgehoben, es ist eine Zeit frischer That; eine dritte Hauptrichtung vereinigt die Gegensätze in sich in organisirender Kraft, vermählt Gedanken und That. Jene erste Zeit offenbart sich in physiologischer Hinsicht als Zustand der Kindheit, in Beziehung auf gedankliche Auffassung als Anschauung der Substanz, in Beziehung auf die religiöse Richtung als Pantheismus, in Beziehung auf das Politische als Theokratie und Despotie. Jene zweite Zeit stellt sich in physiologischer Hinsicht als Jünglingsalter dar, in Beziehung auf das Intellectuelle als Subjektivismus, als Heroenthum in dem ganzen Trotze und der Kräftigkeit des Individuums, in dem ganzen Selbstgefühl eines Individuums, das eine Welt von Kräften in sich entdeckt und mit dieser Welt der ganzen übrigen Götter- und Menschenwelt sich entgegensetzt; in Beziehung auf die religiöse Richtung erscheint diese Zeit als Polytheismus, in Beziehung auf die politische als republikanische Form. Die dritte Zeit ist die Zeit männlicher Reife, da der Mensch sein Selbstbewußtsein in den Tiefen des Gottesbewußtseins festgründet, da er sucht, unter dem Schirme wahrhaft monotheistischer Offenbarung Objektives und Subjektives zu vereinigen und ein wahrhaft vernünftiges und humanes Leben darzustellen. Die erscheinende Geschichte rollt uns aber ein Gemälde auf, in welchem uns nur die Scenen eines ewigen Streites

begegnen. Jedes verfolgt seine Zwecke, jedes sucht den eigenen Vortheil, eines sucht das andere zu zerstören, um sich zu behaupten. Je abschreckender und zurückstoßender nun dieses Schauspiel ist, desto anziehender und großartiger ist das andere, mitten durch alle diese menschlichen Unbilde und Eigenmächtigkeiten die ewige Vorsehung die Fäden ihres wundervollen Gewebes ziehen zu sehen, zu sehen, wie alle jene einseitigen Bestrebungen dienen müssen, den Plan des Ganzen auszuführen und wie über allen Extremen des menschlichen Thuns die Wage der göttlichen Gerechtigkeit schwebt, um das Gleichgewicht herzustellen, eines durch das andere zu strafen und in dieser individuellen Bestrafung die allgemeinen Zwecke des Ganzen hinauszuführen. — Jene vorhin angedeutete Trilogie sehen wir die Zeiten der waltenden Naturmacht wie die der waltenden Geistesmacht beherrschen. So ergibt sich die Gliederung:

I. Zeit der waltenden Naturmacht. Das Heidenthum.
   1. Thetisch — die orientalische Welt.
   2. Antithetisch — die griechische Welt.
   3. Synthetisch — die griechisch-macedonische und römische Welt.

II. Zeit der waltenden Geistesmacht. Das Christenthum.
   1. Thetisch — das Mittelalter.
   2. Antithetisch — die Zeit der Reformation und Revolution.
   3. Synthetisch — die Zeit der Zukunft.

V.

Charakter der antiken Welt. Erſte Staatenbildung.

Ueberblicken wir die ganze vorchriſtliche Zeit, die Zeit waltender Naturmacht, ſo treten uns im Allgemeinen folgende Charakterzüge aus ihr entgegen:

1. Gleichwie die Natur den Charakter der Hinzubildung trägt, wie ein Reich derſelben das andere aufnimmt, um die Idee des Lebens auszudrücken: ſo erſcheinen uns auch die Völker der vorchriſtlichen Zeit in ſucceſſiver Reihenfolge, eines nimmt das andere auf, um die Idee der Menſchheit darzuſtellen. Während die Menſchheit beſtimmt iſt, an ihrem Einen Leibe die ganze Entwicklung ihrer Idee zu entfalten, ſo vertheilt ſich im Alterthum dieſer Kreis der Entwicklung an die einzelnen Völker; das einzelne Volk wird durch das die Geſchichte durchdringende retardirende Prinzip auf der beſtehenden Stufe zurückgehalten und der Fortſchritt der Geſchichte geht an ein anderes Volk über. Es gibt nur Ein Volk im Alterthum, das an ſich eine für alle Zukunft organiſche Entwicklung darſtellt, aber ein Volk, das gerade in ſeiner tiefſten Eigenthümlichkeit im Gegenſatz zum Alterthum ſteht, das Volk Iſrael. Die chriſtlichen Zeiten hingegen rollen uns vielmehr das Bild eines Umwandlungsprozeſſes auf, eines innern Verlaufs, da die Idee der Menſchheit alle Glieder des Ge-

ſchlechts in den einzelnen Völkern mehr oder minder gleichmäßig umfaßt und eine harmoniſche Bildung des menſchlichen Lebens anſtrebt.

2. Mit dem Vorhergehenden hängt ein zweiter Zug zuſammen, der Zug des Zerſtreuens, des Auseinanderfallens. Die Völker des Alterthums befinden ſich wie auf einer Flucht. Es ſucht ein jedes ſeinen eigenen Weg auf das Genaueſte auszubilden, im Gegenſatz und in der Feindſchaft gegen das andere Volk. Die chriſtliche Zeit dagegen iſt eine Zeit des Sammelns, die einzelnen Völker erkennen ſich als Glieder Eines Leibes, es iſt die Zeit der immer mehr ſich vollziehenden Einigung und Durchdringung der das gemeinſchaftliche Leben beſtimmenden Elemente.

3. Ein durchdringender Charakterzug der vorchriſtlichen Zeit iſt ferner jene Eigenthümlichkeit, die wir die autonomiſche Natur des Alterthums nennen können. Das Weſen jener Zeit iſt das Weſen der Selbſterzeugung und Selbſtentwicklung; es wird geſucht, die Ideen und Güter durch eigenſte Produktion zu gewinnen. Mit dieſer Selbſterzeugung, deren Grund die Eigenheit des natürlichen Weſens iſt, geht freilich ein Selbſtvernichtungsprozeß Hand in Hand. Der Charakter chriſtlicher Zeit iſt zwar auch ein autonomiſcher, aber ein ſolcher, der durch Heteronomie vermittelt iſt. Es iſt eine Selbſtentwicklung, deren weſentliche Momente durch das göttliche Leben bedingt ſind.

4. Mit dem Vorhergehenden hängt zusammen, was auf den ersten Augenblick demselben zu widersprechen scheint. Nämlich durch das ganze Alterthum geht der Zug der Leidenschaft. Indem das Handeln immer von einem natürlich gegebenen Grunde abhängt, nicht durch den Geist gewirkte schöpferische Anfänge hervorruft, erscheint es vielmehr als ein Leiden, als ein „einen Eindruck erfahren", was freilich vermöge der subjektiven Lebendigkeit der einzelnen handelnden Nationen den Schein des positivesten Handelns annehmen kann. Alle Leidenschaft ist ein Handeln, das durch die eindringende Gewalt der Natur erregt wird. Mit der Autonomie des Alterthums hängt daher auf das engste sein pathologischer Charakter zusammen. Die Autonomie des Alterthums ist durch die Gewaltsamkeit der Leidenschaft, die Autonomie der neuern christlichen Zeit durch die sittliche Macht der göttlichen Idee bedingt.

Alle diese angegebenen Charakterzüge beider Geschichtsreihen lassen sich freilich nicht an der Breite und Masse des geschichtlichen Details, sondern an der Höhe einzelner Epoche machender Individuen und Ereignisse absehen. Der freie Blick in die Geschichte wird durch die Vielfachheit und beziehungsweise Gleichartigkeit ihres Geschehens oft getrübt und gehalten; auch steht der neueren Zeit immer im Wege, daß der Abstand zwischen ihrer Idee und ihrer Erscheinung ein so viel schrofferer ist, als in der antiken Welt.

Blicken wir nun auf den erſten Zuſtand der Völker, wie er in die Sehweite geſchichtlicher Erſcheinung tritt, ſo erſcheint er uns als ein nomadiſcher. Eine Fluth von Völkern wogt über die Ländertheile dahin und aus dieſer Fluth heben ſich die einzelnen hiſtoriſchen Nationen. Wie es Gebirgsſchichten und Gebirgsablagerungen gibt, ſo auch Völkerſchichten und Völkerablagerungen. Dieſe erſte nomadiſche Bewegung unterſcheidet ſich in ſich dadurch, daß einige von den Völkern, die von ihren Wellen getragen werden, ſtets in dieſer kreiſenden Bewegung bleiben, andere aber ſich zu einem feſten Wohnplatze conſolidiren. So ſagen die Bergcalmucken, daß ſie auf ihrem Grund und Boden nicht Stand halten könnten, daß ſie wandern müßten; ſo treibt die Mongolen ein Geiſt der Schwermuth und des Trübſinns, einen Ort nach dem andern zu wechſeln; die Erde, ſagen ſie, wanke und zittre unter ihren Füßen. Das Naturbedürfniß wird bei ihnen durch einen religiöſen Grund geweiht und befeſtigt. So feſſelt dieſer erſte Zuſtand der Unruhe und treibenden Angſt, der den erſten Frieden durchbrach, ganze Völker durch alle Räume der Geſchichte, oder läßt ſie vielmehr gar nicht zur Bildung eines Volkes kommen, läßt ſie blos Horden werden.

Während nun dieſe Völkerſchaften mongoliſcher Art der nomadiſchen Lebensweiſe anheim gegeben bleiben, geſtalten ſich die indogermaniſchen Nationen aus ihrem nomadiſchen und gleichſam flüſſigen Zuſtande zu feſten Formen und übernehmen die Aufgabe

der Geſchichte. Den Uebergang von jenem flüſſigen Zuſtand des Nomadenlebens zu feſten Conſolidirungen bildet der Mythus ab, während die Geſchichtsſchreibung im engern Sinn des Worts ſich nur innerhalb der Continuität hiſtoriſcher Zuſtände verzweigt. Alle Sage ſtellt Uebergänge dar, ſeien es nun Uebergänge von früheren Erdzuſtänden in neue Geſtaltungen (geologiſche und kosmogoniſche Mythen), ſeien es Uebergänge jener flüſſigen Zuſtände der Völker zu feſten Formen (hiſtoriſche Mythen).

Die hiſtoriſchen Völker ſind ſolche, die, aus jenem erſten chaotiſchen Zuſtande entſtiegen, die in dem Leben der Menſchheit ſich entwickelnden Ideen darſtellen. Um ſolche hiſtoriſche Völker gruppiren ſich andere aus derſelben Familie, die ſich zu ihnen verhalten, wie eine Variation zum Thema. So intereſſant die individuellen Geſtaltungen dieſer Völker ſind und vielfach einladend zur Forſchung, ſo ſtellen ſie ſich für ein Auge, das den ganzen Zuſammenhang der Weltgeſchichte überſchauen will, doch mehr außerhalb der Betrachtung. So verhält ſich Japan zu China, ſo Hinterindien zu Vorderindien, ſo Armenien zu Perſien.

Die Entwicklung der hiſtoriſchen Völker geſchieht nun nach den ethiſchen Prinzipien, die dem Organismus des menſchlichen Lebens zu Grunde liegen. Wie die Vernunftthätigkeit, das allgemein unterſcheidende Merkmal des Menſchen, zunächſt noch dem Naturleben verhaftet erſcheint, von ihm umſchloſſen und getragen iſt, ſo tritt das Menſchheitsleben zunächſt in derjenigen Form auf, in welcher die Vernunft-

thätigkeit die Natur aufnehmend und ſich in ſie verſenkend zugleich über ſie hinausgeht. Das Höchſte, wozu es die Natur bringt, iſt der Gegenſatz des Geſchlechts; dieſer Gegenſatz wird von der Menſchheit durch das Familienprinzip in die Sphäre des ſittlichen Lebens hineingehoben. Das Familienleben ſtellt ſich aber in einer dreifachen Art dar: entweder als unmittelbares Familienleben, prieſterliche und königliche Funktionen in ſich vereinigend, oder nach der Seite hin, daß der Hausvater die Familie prieſterlich vor Gott vertritt, oder nach der andern, daß der Hausvater die Familie im Innern ordnend verwaltet und gegen Angriffe von Außen vertheidigt, als der Familie gewalthabender Herr. Jener erſte Staat, der das unmittelbare Familienleben darſtellt, iſt China, der zweite Staat, in welchem das prieſterliche Element vorwaltet, iſt Indien, und der dritte Staat, in welchem das despotiſche Element vorzugsweiſe ſich geltend macht, iſt Perſien.

VI.

China, Indien, Perſien.

1. China.

Das Prinzip des chineſiſchen Staats iſt das Prinzip der Pietät, der kindlichen Ehrfurcht. Dieſes Prinzip iſt durch alle Verhältniſſe, durch alle Ver-

der Geschichte. Den Uebergang von jenem flüssigen Zustand des Nomadenlebens zu festen Consolidirungen bildet der Mythus ab, während die Geschichtsschreibung im engern Sinn des Worts sich nur innerhalb der Continuität historischer Zustände verzweigt. Alle Sage stellt Uebergänge dar, seien es nun Uebergänge von früheren Erdzuständen in neue Gestaltungen (geologische und kosmogonische Mythen), seien es Uebergänge jener flüssigen Zustände der Völker zu festen Formen (historische Mythen).

Die historischen Völker sind solche, die, aus jenem ersten chaotischen Zustande entstiegen, die in dem Leben der Menschheit sich entwickelnden Ideen darstellen. Um solche historische Völker gruppiren sich andere aus derselben Familie, die sich zu ihnen verhalten, wie eine Variation zum Thema. So interessant die individuellen Gestaltungen dieser Völker sind und vielfach einladend zur Forschung, so stellen sie sich für ein Auge, das den ganzen Zusammenhang der Weltgeschichte überschauen will, doch mehr außerhalb der Betrachtung. So verhält sich Japan zu China, so Hinterindien zu Vorderindien, so Armenien zu Persien.

Die Entwicklung der historischen Völker geschieht nun nach den ethischen Prinzipien, die dem Organismus des menschlichen Lebens zu Grunde liegen. Wie die Vernunftthätigkeit, das allgemein unterscheidende Merkmal des Menschen, zunächst noch dem Naturleben verhaftet erscheint, von ihm umschlossen und getragen ist, so tritt das Menschheitsleben zunächst in derjenigen Form auf, in welcher die Vernunft-

thätigkeit die Natur aufnehmend und ſich in ſie verſenkend zugleich über ſie hinausgeht. Das Höchſte, wozu es die Natur bringt, iſt der Gegenſatz des Geſchlechts; dieſer Gegenſatz wird von der Menſchheit durch das Familienprinzip in die Sphäre des ſittlichen Lebens hineingehoben. Das Familienleben ſtellt ſich aber in einer dreifachen Art dar: entweder als unmittelbares Familienleben, prieſterliche und königliche Funktionen in ſich vereinigend, oder nach der Seite hin, daß der Hausvater die Familie prieſterlich vor Gott vertritt, oder nach der andern, daß der Hausvater die Familie im Innern ordnend verwaltet und gegen Angriffe von Außen vertheidigt, als der Familie gewalthabender Herr. Jener erſte Staat, der das unmittelbare Familienleben darſtellt, iſt China, der zweite Staat, in welchem das prieſterliche Element vorwaltet, iſt Indien, und der dritte Staat, in welchem das despotiſche Element vorzugsweiſe ſich geltend macht, iſt Perſien.

VI.

China, Indien, Perſien.

1. China.

Das Prinzip des chineſiſchen Staats iſt das Prinzip der Pietät, der kindlichen Ehrfurcht. Dieſes Prinzip iſt durch alle Verhältniſſe, durch alle Ver-

an die Küſten anſchlagen, die mannigfachſten Einflüſſe ausüben und den Charakter des Tropiſchen durch alle Landesbildungen durchführen.

In Indien bildet ſich der orientaliſche Charakter am bezeichnendſten ab; Indien iſt in dieſer Beziehung das Griechenland Aſiens, gleichwie Griechenland den Charakter Europas am leuchtendſten abſpiegelt. Der indiſche Geiſt iſt im Beſitze der Erinnerung des urſprünglichen Lebens; er weiß noch in fernen Bildern, wie alles urſprünglich Geiſt war und findet ſich nun in großem Schmerze darüber, daß dieſer Geiſt zur Natur geworden iſt. So iſt der indiſche Geiſt zur Erkenntniß des Böſen gekommen; vermöge des heidniſchen Prinzips aber, welches das Verhältniß des Schöpferiſchen zum Creatürlichen immer umkehrt, wird dieſes Böſe in die Gottheit ſelbſt geſchoben; es iſt eine Luſt, aus der heraus Brama die Schöpfung erzeugt, und ſo erſcheint die Schöpfung ſelbſt als eine Darſtellung des Böſen. Die Schöpfung ſelbſt iſt Sünde, und weil die Sünde kein reales Daſein hat, ſo hat auch die Schöpfung kein reales Sein; der Schleier der Maja ſchlingt ſich täuſchungsvoll um die ganze Welt. So erſcheint dem indiſchen Geiſte das Leben ſelbſt als Sünde und der Zweck des Lebens iſt, dieſe Sünde aufzuheben, den Gegenſatz zwiſchen Natur und Geiſt dadurch zu überwinden, daß die Natur vernichtet werde. Ein heißer Trieb und Drang nach Erlöſung geht darum durch das Herz der Indier. Dieſe Erlöſung wird auf einem zwiefachen Wege geſucht: durch die Macht des Ge-

dankens und durch den aſcetiſchen Weg der Entſagung. — Durch den Gedanken ſucht der Indier die Welt aufzuheben und in ihr urſprüngliches Nichts, das zugleich die Gottheit iſt, aufzulöſen; durch den Gedanken ſucht er die Täuſchungen der Erſcheinung zu entwirren und ſich zum ewigen Geiſt aufzuſchwingen. Das ſind die großen Beſtrebungen der indiſchen Philoſophie, die, weit entfernt, bloßer Luxus des Geiſtes und Uebungen des Scharfſinns zu ſein, vielmehr als die tiefſten Verſuche daſtehen, das große Problem des Lebens, das zugleich als Problem der Sünde erſcheint, zu löſen; es ſind, wie alle philoſophiſchen Verſuche der chriſtlichen Vorzeit, Beſtrebungen des Heils. Neben dieſem Wege, durch ſinnende Vertiefung und ſtille Contemplation zur Erlöſung zu kommen, geht der andere Weg der Selbſtentſagung, der Buße, der den Geiſt aus der Vernichtung der Natur faktiſch wiederherzuſtellen ſucht. So hält ſich der Indier für berufen, die Geiſterwelt, die gefallene, zu erlöſen; ein prieſterlicher Beruf ſcheint ihm verliehen; denn erlöſen und verſöhnen iſt ja ein prieſterliches Amt, freilich etwas prieſterliches, das zugleich von dem Zuge zauberhafter Macht durchdrungen iſt; iſt es ja zauberhaft, daß der endliche Menſch eine erlöſende Macht über die gebundene und gefallene Geiſterwelt ausüben will, eine Zaubermacht, die mit der ſündhaften Gleichſtellung des Menſchlichen aus dem Göttlichen hervorgeht. Aus dieſem vorzugsweiſe prieſterlichen Charakter entſpringt das Kaſtenweſen. Zwar hat daſſelbe ver-

ſchiedene Urſachen; es knüpft ſich zunächſt an das Familienprinzip, es iſt das entfaltete Familienprinzip, das in Unterſchiede auseinandergeht, die ſich aber wieder fixiren. Aber jener Gegenſatz, in welchem ſich das Prieſterliche bewegt, der Gegenſatz zwiſchen Eſoteriſchem und Exoteriſchem ſucht ſich beſonders in dem Kaſtenunterſchiede einen Ausdruck. Jene magiſche Erlöſung, die das prieſterliche Indien erſtrebt, ruft die Lehre von der Seelenwanderung hervor. Die Seelenwanderung iſt das Aufſteigen durch die verſchiedenen Erdkreiſe, um ſich immer mehr von dem Stoffe des Irdiſchen zu reinigen und in das Leben des Geiſtes einzudringen. Mit dieſer Lehre der Seelenwanderung ſteht nun die Einrichtung der Kaſten in innerer Beziehung. Es erſcheinen die Kaſten als Abtheilungen von verſchiedenen Seelen, als verſchiedene Reinigungsſtufen, zugleich ſind freilich alle dieſe Entfaltungen wieder gehemmte Stufen, fixirte Zuſtände. Es mögen wohl auch ethnographiſche Verhältniſſe auf dieſe Kaſtenbildung eingewirkt haben; ſiegende Stämme haben ihren Unterſchied von den beſiegten durch ſolche innerlich trennende Unterſchiede befeſtigt. Wir machen überhaupt bei dieſer Gelegenheit eine allgemeine Bemerkung. Es kömmt bei der ethiſchen Betrachtung darauf an, die Seele eines Volkes in ihrem innerſten Lebenspunkte zu erfaſſen. Bei dem erſcheinenden Leben eines Volkes wirkt nun eine Menge vielfach bedingter Urſachen zuſammen; wir können aber im Allgemeinen ein Syſtem göttlicher Urſachen und ein Syſtem menſch-

licher Veranlaſſung unterſcheiden. Das Syſtem göttlicher Urſachen iſt die innere Kette, welche die geſchichtlichen Erſcheinungen verbindet, das Syſtem menſchlicher Veranlaſſung iſt das reichbewegte, aller individuellen Mannigfaltigkeit offene Feld der Möglichkeit. Die präſtabilirte Harmonie zwiſchen dieſen beiden Syſtemen wiſſenſchaftlich darzuſtellen, das wäre freilich eine neue aber kaum zu löſende Aufgabe für Geſchichtsphiloſophie.

3. Die Perſer.

Der Gegenſatz zwiſchen Geiſt und Natur drängt nach einer Löſung. Die nur ſinnende Betrachtung, das nur paſſive Verhalten vermag dieſen Gegenſatz nicht wirklich zu überwinden. Aus der träumeriſchen Verſchloſſenheit und der phantaſievollen Spekulation heraus tritt ein anderes Volk, das jenen Gegenſatz durch vielfache Vermittelung überkommen hat und ihn nun auf eine andere Weiſe löſt. So entwickelt ſich das Menſchheitsleben in weiteren Stufen; wie ſich aus dem unmittelbaren Familienleben zuerſt das prieſterliche Element herausgehoben hat, ſo hebt ſich aus dem prieſterlichen Element das königliche. Der Weg von Indien nach Perſien — denn nach dieſem Lande führt uns unſer Geſchichtsweg — geht durch mannigfache Vermittelungen, zunächſt durch Medien. Perſien erhebt ſich durch Vernichtung dieſes mediſchen und magiſchen, d. h. des prieſterlichen Elements. Iran, das alte Perſien, von Lichtesglanz umgeben, unter reinem, wolkenloſen Himmel, nimmt

den Gegenſatz, den Indien zurückgelaſſen, auf und verarbeitet ihn nach ſeiner nationalen Eigenthümlichkeit. Dieſe nationale Eigenthümlichkeit erſcheint, aus dem früheren Nomadenleben herſtammend, als eine kriegeriſche, eroberungsluſtige, thatkräftig friſche, als eine mehr — wenigſtens im Verhältniß zu dem öſtlichen Aſien — individuelle, ſo daß ſchon innerhalb Aſiens ſich ein Unterſchied herausſtellt, der dem Unterſchied von Orient und Occident überhaupt analog iſt. So bietet ſich in Perſien der Gegenſatz zwiſchen Geiſt und Natur nicht mehr der ſinnenden Contemplation an, ſondern er wird vielmehr als Kampf zwiſchen Licht und Finſterniß aufgefaßt; der ritterliche Charakter des Volkes läßt den mehr thatkräftigen Sinn in der Auffaſſung dieſes Gegenſatzes durchſcheinen. So entwickelt ſich Perſien zu dem vorherrſchend *despotiſchen* Staat; die Königsmacht bildet ſich am meiſten aus, ſie iſt das irdiſche Abbild des himmliſchen Reiches; wie ſich im Himmel ein Thron auferbaut hat, umringt von himmliſchem Gefolge, ſo auch auf Erden ein Thron, umgeben von den untergebenen Fürſten des großen Königs. Schon dem Blicke des Griechen entging nicht dieſes Verhältniß; Xenophon, mit ſeiner Liebe für Monarchie, ſtellt uns in der Cyropädie das Ideal eines Königthumes dar.

Wie uns alſo China als das Volk der Kindheit erſcheint, das unmittelbare Familienleben darſtellend, wie in Indien ein Fortſchritt zu dem lebensvolleren, aber auch ſchmerzlich und ſehnſüchtig bewegten Jünglingsalter geſchieht, ſo erreicht in dem thatkräftigeren

Persien der Orient sein — so weit sie ihm möglich ist — männliche Reife.

Welches sind nun die Verbindungslinien zwischen dem Orient und dem Occident? Es giebt zwei solcher Punkte, Egypten und Kleinasien; Egypten, die indische Weisheit vermittelnd; Kleinasien, Persiens historisches Leben nach Europa überführend. Egypten ist kein originales Land; wie es physisch ein Geschenk des Flusses ist, so ist es geistig das Produkt der Reflexion, ein Land, in dieser Abgeschlossenheit die überlieferte indische Lehre festhaltend und nach seiner poesielosen, das Geheimniß als Geheimniß liebenden Weise bewahrend. Kleinasien hingegen durch Armenien und Mesopotamien das persische Geistesleben aufnehmend, ist ein stetes Uebergangsland; ein Gemisch von Völkern bewegt sich in jener Gegend; es ist daselbst ein neues Chaos, aus welchem die Sonne occidentalischen Lebens aufgeht.

Ueberblicken wir nun noch einmal den Orient, so treten uns folgende Charakterzüge aus demselben entgegen:

1. Seine religiöse Grundlage ist die des Pantheismus. Die Gottheit erscheint ihm als unmittelbares Sein, als Substanz, die sich unterschiedslos mit dem Leben der Welt vermischt. Einerseits führt eine brünstige Andacht den Orientalen bei jedem Schritt auf die Gottheit zurück; er sieht und ergreift alles in Gott; andrerseits zieht ihm die Macht des Bösen, die in die Welt gedrungen, der Geist des Hochmuths, der Göttliches und Menschliches gleich

macht, das Göttliche in den Staub der Creatur und vermiſcht die beiden Sphären des Göttlichen und Menſchlichen. So hat an dieſer pantheiſtiſchen Grundanſchauung ſowohl ein religiöſer Trieb als ein tief eingreifender Zug des Böſen Antheil. Aus dieſem Charakter des ununterſchiedenen Ineinander und Nebeneinanderſeins des Göttlichen und Menſchlichen reſultiren die übrigen Züge in der Phyſiognomie des Orients.

2. Nämlich dieſes unterſchiedsloſe Ineinanderſpielen bezeichnet auch das Weſen des Orients in Beziehung auf ſeine pſychologiſche Seite. Ein wildes, vielfach ineinander geſchlungenes Geſtrüppe der Phantaſtik breitet ſich über Aſien aus. Der Orientale will jeden hervorſchießenden Gedanken auch darſtellen, er will jeder Nüancirung, jedem nur mitklingenden Tone auch ſeine beſondere Geſtalt geben und verſteht es nicht, in überſchaulichem Maaße und freier Beſchränkung eine Idee in mannigfaltiger Einheit darzuſtellen. Dieſer Macht der Phantaſie entſchwindet jedes Maaß und jedes Recht des Relativen; die Unterſchiede von Groß und Klein treten vor der Energie der Idee zurück; daher kommt es, daß, z. B. neben den tiefſinnigſten Ideen Indiens zugleich die frazenhafteſten Geſtalten aufſchießen.

3. Aus ebendemſelben Grunde des ununterſchiedenen Ineinandergehens folgt die Herrſchaft der Symbole, unter welcher der Orient ſteht. Im Symbol hat ſich der Gedanke von der Darſtellung noch nicht hinlänglich gelöſt; beide Sphären, ſo wie die

Sphären des Handelns und des Darstellens sind in ungetrennter Vermischung ineinander. Mit diesem Symbolischen hängt das Schematische in der orientalischen Anschauungsweise zusammen; eine gewisse Art geometrischer Betrachtung macht sich geltend; ein Parallelismus geht durch alles hindurch, ein Parallelismus zwischen Himmel und Erde, zwischen Geist und Natur; gerade, steife Linien ziehen sich durch die ganze asiatische Anschauung, lassen sich an der ganzen staatlichen Verfassung bis hinein in die Formen der orientalischen Kunst verfolgen.

4. Mit diesen geraden Linien, mit dieser emblematischen und mathematischen Anschauung hängt zuletzt noch dieser Charakterzug zusammen, daß der Orient, auf dem Boden der Tradition stehend, ein Land der Vergangenheit ist. Diese Vergangenheit wird von ihm priesterlich bewahrt und erhalten; rückwärts bleibt sein Auge gewendet, von dem Glanze dieser Vergangenheit allein strahlt sein Angesicht.

VII.

Griechenland.

Mit dieser orientalischen Lebensanschauung hat die Menschheit keineswegs ihr Ziel erreicht. Der Orient hat, wenn freilich unter den grauenhaftesten Verzerrungen, die Ideen, die dem menschlichen Leben zu

Grunde liegen, herausgestellt, keineswegs aber die Kunst verstanden, diese Ideen auch zu einem thatkräftigen, wirklichen Leben herauszubilden. Dieser Lebenskreis des thatkräftigen, wirklichen Handelns eröffnet sich uns im Occident und zunächst im südöstlichsten Lande desselben, in Griechenland. Egypten und Kleinasien haben wir als die Arme erkannt, mit welchen der Orient hinüber nach dem Occident langt. Nicht nur alte Sagen, sondern auch gelehrte Naturforschung deuten; auf die Wahrscheinlichkeit, daß einst die Westküste Vorderasiens und die Ostküste Griechenlands Einen Continent gebildet haben, und die zahlreichen Inseln, die von Hellas nach Kleinasien überführen, erscheinen wie Joche, über die eine Völkerbrücke sich geschlagen. Daß Griechenland durch solche Einwanderungen aus dem Orient in den Kreis des historischen Lebens geführt worden sei, wer mag dies gegenüber bestimmten Zeugnissen des griechischen Alterthums selbst bezweifeln? Man hat wohl als Streitfrage aufgeworfen, ob Griechenland seine Bildung aus sich selbst gewonnen oder von anderwärts empfangen habe, eine Frage die überhaupt auf die Frage nach der historischen Succession und Tradition der Völker zurückgeführt werden muß. Wir erkennen, daß jedes Volk seinen Anknüpfungspunkt an dem vorhergehenden hat, aber dieses verknüpfende Band zu seiner Zeit zerreißt und die Bahnen seiner eigenthümlichen Entwickelung einschlägt. Es ist dasselbe Gesetz der Zeugung und Entwicklung im Großen wie im Kleinen. Je weiter späterhin die Lebens-

kreiſe auseinander gehen, deſto näher ſind ſie gemeinhin in ihren erſten Anfängen beiſammen. Anknüpfung wie ſpäter eintretende Scheidung werden aber durch Völkerſtämme vermittelt. Dieſes Verhältniß findet nun auch zwiſchen Griechenland und Aſien Statt. Pelasger und Hellenen begegnen uns als urſprünglich griechiſche Stämme; Pelasger, mehr das aſiatiſche Element repräſentirend, Hellenen, mehr das neue, urſprünglich griechiſche Prinzip ausſprechend; dieſe Hellenen ſind es, die über die Pelasger die Oberhand gewinnen. Denſelben Anknüpfungs- wie Scheidungspunkt finden wir auch in der religiöſen Anſchauungsweiſe Griechenlands. Die alten Götterordnungen werden geſtürzt, ein neues Göttergeſchlecht tritt ein. Wie ſehr auch in ſolchen mythologiſchen Ueberlieferungen, in Erinnerung an mächtige Erdrevolutionen phyſikaliſche Ereigniſſe abgebildet ſein mögen, ſo liegt doch auch ein ethiſches Element darin; in dem Sturze der alten Göttermächte, die mehr abſtrakte Ideen, wie Himmel, (Uranus) Zeit, (Kronos) darſtellen, iſt der Sturz dieſer abſtrakten Mächte ausgeſprochen, an deren Platz concrete, lebendige Geſtalten treten, Zeus, Pallas Athene u. ſ. f.

Fragen wir beſtimmter nach dem Prinzip des helleniſchen Lebens. Die Menſchheit entwickelt ſich aus den orientaliſchen Zuſtänden in der Art weiter fort, daß das einſeitige Prinzip des Familienlebens durchbrochen wird. Die Vernunftthätigkeit erſcheint nicht mehr in der Form des unmittelbaren Naturlebens, gleichſam mehr inſtinktartig, ſondern bildet ſich wei-

ter in der Form des Selbstbewußtseins. Das Recht der freien Individualität, das schon in den letzten Bildungen des Orients durchgeschimmert hatte, bricht nun siegreich hervor, wiewohl es sich noch immer auf dem Boden der Natur erhebt. So bildet sich das Prinzip des öffentlichen Wesens; das Familienprinzip wird durchbrochen, und Staasleben ist es nun, in dessen Formen sich die weitere Entwicklung der Menschheit gießt. Dieses Prinzip des öffentlichen Wesens stützt sich auf die freie Individualität der Einzelnen, die durch ein gemeinsames Band zusammengehalten sind; oder vielmehr das, was die Idee des Ganzen ist, soll sich nun auch als die Seele jedes Einzelnen darstellen. Die Idee soll sich nicht nur im Allgemeinen aussprechen, sondern ein wirkliches und handelndes Leben im Einzelnen führen. Das Wesen alles öffentlichen Lebens, alles Gemeinwesens ist, eine organische Darstellung der das Ganze durchdringenden Idee; eine organische Darstellung aber ist, wenn die Seele des Ganzen auch die Seele des Einzelnen ist, so daß im Begriff des Organischen immer auch der Begriff des Harmonischen liegt. — Dies war das Prinzip des griechischen Lebens. Vermittelt mit dem Orient ist dieses Prinzip durch zweierlei: einmal lag dem griechischen Prinzip freier Individualität als eine natürliche Basis das Sklavenwesen zu Grunde, und dieses Sklavenwesen erscheint als Trümmer des orientalischen Familienprinzips; das öffentliche Wesen könnte sich nach dem Geist des Alterthums nur auf dem Sturz des Familienprincips aufrichten. Sodann tritt

die Staatsbildung Griechenlands vornämlich als Städtebildung auf; in kleinen, beschränkten, in dieser Beziehung an Familie erinnernden Kreisen tritt das neue welthistorische Princip in die Geschichte. Wie die Natur keinen Sprung macht, so geht auch die Geschichte ihren allmähligen Entwicklungsgang; auch das öffentliche Wesen hebt sich zu seiner weltumfassenden Höhe vermittelst der Bildung einzelner Städte.

Die harmonische Bildung des Einzelnen zu einem organischen Ganzen — dies ist die Seele des griechischen Wesens. Der Grieche sieht sich in die ganze Mannigfaltigkeit der Welt hineinversetzt, aber er beherrscht dieselbe durch die Beschränkung, die er in sie hineinträgt. Er ist von der größten Reizbarkeit für alles durchglüht, aber er läßt diese Reizbarkeit nie ganz Herr über sich werden. Der Grieche verband Muth und Verstand, er suchte den innern waltenden Geist zur klaren Erscheinung zu bringen; ihm war das Geheimniß der Form in seinen tiefsten Beziehungen offenbar. Idee und Natur blieben ihm keine Gegensätze, denn er kannte keine Idee, die ihm nicht zugleich auch Gestalt war; während uns „Idee" oft als etwas Gestaltloses erscheint, bedeutet dem Griechen das Wort „Idee" ursprünglich Bild und Gestalt; er giebt lieber etwas von der Idee daran, als daß er darauf Verzicht leistete, dieselbe in völlige Erscheinung überzuführen. Aus dem Boden der Natur aufwachsend, die ihm als alles tragende und pflegende Mutter erscheint, in das volle Getriebe

der aus ihr stammenden Leidenschaften getaucht, weiß der hellenische Geist, diese Leidenschaften mit den Grenzen des Maaßes zu umschreiben und über alles Natürliche den Hauch der Seele auszugießen, alles Zufällige in den Kreis seiner gestaltungsvollen Harmonie aufzunehmen, überhaupt alles Leben in seinen Höhen und Tiefen unter die heitere Herrschaft harmonischer Form zu bringen. In allem diesem haben wir als Prinzip des hellenischen Lebens das Wesen der Schönheit, der Kunst, ausgesprochen. Wenn Goethe sagt: „wir kennen keine andere Welt als eine solche, die auf den Menschen Bezug hat, und keine andere Kunst, als die ein Abdruck dieses Bezuges ist," so ist in diesem Wort das Thema des griechischen Lebens ausgedrückt.

So stellt sich Griechenland in allen seinen Beziehungen in fast geraden Gegensatz zu dem Orient. Beruht der Orient auf pantheistischer Grundlage, indem er Gott als unmittelbare Substanz mit dem Leben der Welt vermischt; so erscheint dem Griechen die Gottheit als ein selbstbewußtes Leben, das sich für sich setzt, so sind ihm die Götter Personifikationen, die einerseits aus dem poetischen Genius des Volkes entsprungen erscheinen, andrerseits als einen Verein republikanischer Gestalten sich darstellen unter dem obwaltenden Schutz des obersten der Götter, der indessen vor den übrigen nicht allzuviel voraus hat. Während der Orient in maaßlose Phantastik sich verliert, bewahrt der Grieche in den kühnsten Schöpfungen seiner Phantasie den Verstand der Be-

sonnenheit; während im Orient kein Sinn für Relatives waltet, sondern dasselbe immer wieder in den Wirbel des Absoluten zurückverschlagen wird, ist in Griechenland der Sinn auf das Relative, auf das Einzelne in Liebe gerichtet und erscheint das Absolute an und in dem Einzelnen selbst als hold begrenztes Maaß der Form. Während darum im Orient das Symbol eine weite Herrschaft ausübt, ist es die Plastik, die sich in Hellas ihren ewigen Sitz auserkoren, und wenn der Orient in seinem Parallelismus von Himmel und Erde, den er festhält, in seinem priesterlichen Ernst und in seiner oft genug auch priesterlichen Zähigkeit die Vergangenheit bewahrt, so hat in Griechenland, das sich mit seinem ganzen Gedankenkreis auf der Erde angesiedelt hat und dem die Vergangenheit mehr ein poetisches als ein priesterliches Interesse darbietet, die Gegenwart ihr Recht und hat alles durch die Frische und Energie des Handelns ein Interesse in und für die Gegenwart.

Ueberblicken wir nun die Geschichte Griechenlands, so entwickelt sie sich in drei Perioden; die erste Periode, die Urgeschichte Griechenlands zeigt uns die Losreißung des hellenischen Lebens vom asiatischen Prinzip; die zweite Periode bietet uns das Bild, wie sich das hellenische Prinzip bewährt und innerlich weiter ausbildet; die dritte Periode stellt die Rückwirkung des gewonnenen hellenischen Prinzips auf den Orient dar.

a. Die Losreißung des hellenischen Prinzips von Asien bewirkt sich durch die mannigfachen Verflechtun-

gen, in welche Griechenland namentlich mit Vorderasien verwickelt wird. Eine tief liegende Sehnsucht, bald wie ein Gefühl von Heimweh, bald wie abentheuerliche Lust treibt den Griechen nach den Schätzen und Geheimnissen des Orients. So der Argonautenzug. Wichtiger für diese Losreißung beider Welttheile ist der trojanische Krieg, der in den beiden Volksfamilien ebenso eine ursprüngliche Gleichheit — man sehe auf die Gleichheit der Sitten und der ganzen Lebensart, die uns aus der Iliade bei Achäern und Trojanern entgegentritt, — voraussetzt, als hier auch die Scheidungen beider Landestheile sich vorbereiten. Jene Scheidung wird nun aber noch weiter durch die Folgen des trojanischen Krieges fortgeführt, durch die Rückfahrten der achäischen Helden, (νοστοι) in Folge deren das alte patriarchalische Königsthum in Griechenland zusammenbricht und die republikanische Städtebildung daraus hervorgeht. Das Prinzip dieser Städtebildung wird, nachdem verwirrende Kämpfe vorausgegangen waren, durch die Gesetzgebung ausgesprochen, welche jenen Kämpfen ein Ziel setzen und zugleich das neue Lebensprinzip in klarem Bewußtsein darstellen. So die Gesetzgebung Lycurgs und Solons.

b. Dieses also gewonnene hellenische Lebensprinzip hat sich nun im Fortgange der Geschichte zu bewähren. Ein Prinzip bewährt sich aber vornämlich in dem Kampfe gegen ein anderes Prinzip. So entfaltet sich das hellenische Prinzip insbesondere gegenüber dem orientalischen. Die geschichtliche Ener-

gie dieſes Prinzipes zeigte ſich, wie wir geſehen haben, bei den Perſern, und ſo entſpinnt ſich der griechiſch-perſiſche Krieg, der ſeine Wurzeln, wie ſchon der Vater der Geſchichte gezeigt, überhaupt in dem Verhältniß des vorderaſiatiſchen Prinzips zu dem helleniſchen hat, und es iſt bedeutſam, wie daſſelbe Land, das der Schauplatz des trojaniſchen Krieges iſt, auch der Anknüpfungspunkt und der Ort der Veranlaſſung für die Perſerkriege war. In dieſen Kriegen handelt es ſich von dem Sieg des helleniſchen oder barbariſchen Prinzipes; das Bewußtſein eines ſolchen Unterſchiedes war ja der Angelpunkt des ganzen griechiſchen Weſens, und nun galt es, das helleniſche Leben als einen unentreißbaren Beſtandtheil aller menſchlichen Bildung feſtzuhalten. Denn da das Ziel aller Bildung Entfaltung und Darſtellung freier Individualität iſt und in dem griechiſchen Weſen dieſe freie Individualität wenigſtens nach Einer Seite ausgebildet liegt, ſo iſt mit ihm ein Element gegeben, worauf nimmermehr verzichtet werden kann. So wird in dieſen Perſerkriegen die Frage entſchieden, was fernerhin die Zügel der Geſchichte ergreifen ſoll, ob die Maſſe, welcher nur Einer verſteht ohne wahre Vermittlung dieſes Einen mit jener Maſſe, oder die individuelle Freiheit der Einzelnen. Mit dieſer Frage iſt freilich auch ſchon die Antwort gegeben, der Sieg kann ja immer nur auf der Seite der Freiheit ſein. Auf Seite der Perſer war nur Einer frei, der Herrſcher; auf Seiten der Griechen waren alle Kämpfenden frei, ſo daß man, kaum ohne paradox zu ſein,

ſagen kann, daß die Ueberzahl der Männer auf Seiten der Griechen war. — So war durch dieſe Perſerkriege das Prinzip des helleniſchen Lebens bewährt, die Angriffe des Orients waren zurückgeſchlagen, der Raum offen, auf welchem griechiſche und hiermit menſchliche Bildung überhaupt ſich weiterhin entfalten konnte.

Dieſe weitere Entfaltung des griechiſcheu Prinzips ſtellt ſich insbeſondere in den beiden Staaten Athen und Sparta dar, Athen, gleich ſeiner es umſpielenden See auf beweglichen Wellen der Democratie hinſteuernd; Sparta, feſt, wie die Erde ſeines Binnenlandes, auf ariſtocratiſchem Grundbeſitz beruhend; Sparta, das Eine Prinzip griechiſcher Bildung, die Gymnaſtik, Athen, vornämlich das andere Prinzip griechiſcher Bildung, die Muſik, darſtellend, doch ſo, daß in beiden Staaten keines das andere ausſchloß. In Athen hatte ſich das Prinzip des helleniſchen Weſens am weiteſten ausgebildet; dort finden wir auf der wunderbaren Uebergangsſtufe, da aus dem unmittelbaren Leben des Volksgeiſtes das erwachende Selbſtbewußtſein aufdämmert, wir finden, ſage ich, den großen Staatsmann Pericles, der die Idee der Democratie zu realiſiren ſucht. Die Idee der Democratie aber iſt, jeden einzelnen Bürger an den Gütern des Staates Antheil nehmen zu laſſen, und die Aufgabe des Staatsmanns iſt, die Idee des Staates in einem jeden einzelnen Bürger lebendig und bewußt zu machen. Die weitere Entwicklung des griechiſchen Lebens hängt nun ebenſo-

wohl von der Virtuosität ab, die in dieser Bildung des einzelnen Städtelebens sich kund gibt, als von dem Mangel und den Gebrechen, die in solchem Einzelleben liegt; denn jene einzelnen Staats- und Städtebildungen gestalteten sich einseitig, und konnten die Idee eines Bundes, die sie erstrebten, nicht realisiren. So stehen sich Athen und Sparta und die mit ihnen verbündeten Staaten in dem peloponesischen Kriege einander gegenüber. Das öffentliche Staatswesen drängte in seiner Geschiedenheit als Demokratie und Aristokratie zu einer Gestaltung hin, worin sich beide Formen gegenseitig verbinden sollten, eine Aufgabe, die aber nicht einmal unsere Zeit, viel weniger das Alterthum vollständig zu lösen vermochte. Aber zu einem Versuch, beide Verfassungsformen in Eine Form einzuschließen, drängte das Geschick Griechenlands, und mit diesem Geschicke wurden zugleich auch die andern in dem Wesen Griechenlands liegenden Ideen erfüllt. Dies geschieht in der Rückwirkung Griechenlands auf den Orient.

c. Das Prinzip des hellenischen Wesens ist ein welthistorisches, weltbewegendes. Es durfte daher nicht blos an den vergängliche Stamm der im engern Sinn sogenannten Hellenen geknüpft werden, sondern es mußte sich eine bleibende Stätte des Daseins schaffen. So ergab sich aus dem unmittelbaren Leben Griechenlands eine Frucht der Reflexion, der Hellenismus. Der Hellenismus ist die bewußtvolle Auffassung und Darstellung des in dem griechischen Wesen unmittelbar enthaltenen Lebens. Die

Uebergangszeit zur Bildung dieſes Hellenismus iſt der peloponeſiſche Krieg, es iſt die Zeit der aufwachenden Reflexion. Hier fielen die alten Formen des griechiſchen Lebens und machten einer neuen Geſtaltung deſſelben Platz. Nicht mehr die früheren aus natürlichen Verhältniſſen entſtandenen Staatsbildungen machen Anſpruch darauf, das griechiſche Prinzip darzuſtellen, ſondern in einem allgemeineren Medium des Geiſtes, ſo weit nämlich die helleniſche Sprache reicht, iſt Bildung des helleniſchen Prinzips ſichtbar. Aller Hellenismus aber hat den Zweck, die Unterſchiede zwiſchen dem Griechiſchen und Barbariſchen aufzuheben und beides in Ein Ganzes zu verbinden. Dieſes Streben geht von demjenigen Volke aus, das von den urſprünglichen Griechen ſelbſt als Barbaren geachtet, mehr, daß ich ſo ſage, auf dem Wege des Studiums und der Uebung, als durch die Natur zu dem Beſitz des griechiſchen Prinzips gelangt war. Macedonien tritt in die Geſchichte Griechenlands und überhaupt der Menſchheit ein, vermittelt durch die Geſchichte Thebens, das durch Pelopidas und Epaminondas zur Vorſtufe geworden war, auf der ſich Macedonien zu ſeinem welthiſtoriſchen Berufe erhoben hat.

VIII.

Macedonien und Rom.

Die vollständige Rückwirkung Griechenlands auf Asien geschah durch Macedonien. Die stillen Entwürfe Philipps, der es durchgesetzt hatte, alles, was griechische Zunge hatte, in den Kreis griechischer Bildung aufgenommen und anerkannt zu sehen, reiften in Alexander zur offenen That. Alexander steht da als der griechische Königsjüngling, der an seiner Person wie durch seine Thaten den Genius des griechischen Lebens offenbart und zum weltherrschenden Prinzip zu erheben sucht. Was der hellenische Geist aus sich geboren, empfängt Alexander als Erbe der ganzen vergangenen Geschichte Griechenlands, und mit diesem griechischen Leben sucht er nun Asien zu durchdringen und in den starren, alterthümlichen Leib dieses Welttheils Leben und Elasticität zu bringen. Die Linien des griechischen Geistes wollte er über die ganze Erde ziehen. Darum ist es so bedeutsam, daß Aristoteles der Lehrer von Alexander war. Was Aristoteles im Reiche des Geistes ist, das will sein königlicher Schüler in That umsetzen. Wie Aristoteles die Strahlen des griechischen Geistes sammelt und alle Gebiete des griechischen Lebens in Zusammenhang bringt, so sammelt auch Alexander das griechische Leben um sich; wie Aristoteles mit diesem sammelnden Geiste in bisher noch ungeahnte Gebiete

drang und auch die dem griechiſchen Geiſt ferner liegenden Gebiete der Naturforſchung umfaßte, ſo war auch Alexanders Geiſt auf die Erweiterung und Entdeckung neuer Gebiete bedacht und er ſuchte dem idealen Geiſt Griechenlands eine äußere Realität zu geben. So ſteht Alexander in der wunderbaren Mitte zwiſchen idealem Glanze und realer Macht, die Poeſie Griechenlands leuchtete von ſeiner mächtigen Krone. Der Occident wie der Orient reiht ſich um den welterobernden Helden und ſucht ſich in ihm zu vereinigen. Die Ideen, die im Zuſammenhang der Geſchichte herausleuchten, leben freilich nie im vollſten und klarſten Bewußtſein in dem Helden, durch den ſie in die Geſchichte treten. Nur an Einer Stelle der Weltgeſchichte erſcheint dieſes Wunder. Wie einſt der Strom der Völker vom Orient gegen den Occident ging, wie die erſten Keime aller Bildung von dorther übergetragen wurden: ſo geht nun der Zug der Bildung durch Alexander, und zwar mit allen neugewonnenen Elementen hiſtoriſcher Errungenſchaft bereichert, denſelben Lauf zurück. In dieſer Beziehung wandert Alexander wie ein Heros durch die Länder, die alten Sagen verwirklichend, wornach einſt Heroen die Keime der Bildung aus fernen Ländern brachten. So dringt Alexander bis an die Schwelle des eigentlichen Orients vor, bis nach Indien. Das ganze Erbe der Geſchichte möchte Alexander aufnehmen und mit griechiſchem Geiſte als befruchtender hiſtoriſcher Lebenskraft durchdringen.

So gehen die Blicke Alexanders immer auf die Anschauung der ganzen Welt; sein Streben ist, indem er die Völker erobert, sie von ihrer orientalischen Gebundenheit zu lösen und indem er ihnen zu einem nationalen Leben verhelfen will, sie dadurch zugleich an ihn und sein Reich anzuschließen. In diesem Geiste gründet er Alexandrien als vermittelnden Stapelplatz sowohl der geistigen wie der merkantilischen Erzeugnisse; in diesem Geiste sucht er die beiden Nationen, Macedonier und Perser, zu verschmelzen und während er diese Verschmelzung an seiner eigenen Person zu vollziehen und darzustellen strebt, während er mit der griechischen Freiheit, aus deren Boden er doch vorzugsweise herausgewachsen ist, den Glanz und die Majestät asiatischer Königsgewalt verbindet: stellt er, besonders durch das letztere, eine neue Entwicklung bürgerlicher Verfassung dar, eine Verfassung, die über den engsten Kreis des Alterthums und seiner Anschauung schon hinausgeht. Der weitere Verschmelzungsprozeß griechischer und orientalischer Elemente, dieser ganze Prozeß des Hellenismus setzt sich in den Kämpfen der Nachfolger Alexanders fort; diese Diadochenkämpfe sind es, wodurch die Saat, die Alexander ausgesäet hatte, aufging. Indem Alexander sich selbst keinen Nachfolger bestimmte, und sein ganzes errungenes Erbe gleichsam dem Spiele des Zufalls preisgegeben schien, erklärte er hierdurch, daß sein Reich nur die Basis neuer Gestaltungen, nur der Grundstock sein sollte, aus

welchem helleniſche Bildung ſich nach allen Seiten hin verbreiten ſollte.

Nun beginnt überhaupt ein neuer Lebensabſchnitt im Alterthum. Es iſt die Zeit der Sammlung, die Zeit der Vereinigung aller der Funktionen und Ideen, die ſich bis jetzt im Orient und Griechenland durchgelebt hatten. Es iſt die Syntheſis aller bisherigen Bildungen. Dies iſt eine dritte Periode des Alterthums, die, wie ſie mit Alexander ſchon anhebt, mit der Geſchichte Roms ſich vollſtändig entwickelt.

Rom.

Fragen wir demnach nach dem Princip des römiſchen Lebens, ſo ſagen wir im Allgemeinen: Rom iſt die ſammelnde Macht des Alterthums, Rom iſt der Mittelpunkt, in welchen die Fäden des antiken Lebens zuſammenlaufen. Verſchmelzung der vorhandenen Elemente, Verſchmelzung derſelben in Eine Form und geſammte Darſtellung des bis dahin entwickelten geſchichtlichen Lebens — das iſt die Aufgabe und die Stellung Roms in der Weltgeſchichte. Rom ſtellt ſich als das Gefäß hin, in welches alle Elemente der vorhergehenden Lebensſtufen eingegoſſen werden, um, ſo weit es dem Geiſt des Alterthums möglich war, den Einen Leib der Menſchheit zu bilden.

Weil nun Rom dieſe Aufgabe hat, ſo ſehen wir es auch von Anfang an aus ſolchen Elementen herausgewachſen, die es zur Erfüllung dieſer Aufgabe nothwendig hinführen. Rom nämlich erwächſt aus

den verſchiedenſten Elementen und zwar aus ſolchen, die in der bisherigen Entwicklung der Menſchengeſchichte eine hervorragende Stelle eingenommen haben. Der Orient liefert ſeinen Beitrag für Rom durch das etruriſche Element, Hellas den ſeinigen durch das pelasgiſche, Italien ſelbſt durch das ſabiniſche und latiniſche. Dieſe verſchiedenen Beſtandtheile ſchmelzen in Rom zu Einem Ganzen zuſammen und dieſes Princip des Sammelnden bezeichnet den Charakter der ganzen römiſchen Geſchichte. Nach dem Geſetze, daß in der Entwicklung der Menſchengeſchichte wie in der Natur kein Sprung geſchieht, ſehen wir Rom zunächſt aus einem Städtebund ſich erheben; eine lateiniſche Städtebildung zeigt ſich, das griechiſche Princip der Politien auch in Italien ausdrückend; aber was ſich in Griechenland und Italien in der Mannigfaltigkeit der einzelnen Städte entwickelt, das ſoll nun alles an die einzige Stadt, an Rom, geknüpft werden. Die Mannigfaltigkeit der bisherigen Bildungen ſoll dieſer Einen Stadt dienen, der Charakter dieſer Stadt den Stempel auf alle andere bisherige Städtebildungen prägen. Während darum Griechenland ſeine ſtaatlichen Bildungen in ſeinen kleinern Kreiſen abſchließt und vom Geiſt harmoniſchen Bildens durchdrungen gleichſam ein Prinzip der Kunſt und Schönheit auch in den politiſchen Formen verfolgt, ſo hat Rom immer einen praktiſchen Zweck, d. h. es will die vorhandenen Staatsbildungen in ſeine umfaſſende Form aufnehmen und in den Organismus ſeines Lebens einſchließen. Wenn

Alexander den poetischen Zauber dadurch ausübt, daß bei ihm Ideales und Reales aufs nächste zusammenfällt, so steht Rom entschieden auf der realen Seite. Rom ist darum nicht reich an Ideen, es hat keinen ausgebreiteten Gesichtskreis innerer Anschauung, aber es ist um so concentrirender, begabt mit um so mehr innerer Festigkeit und Beharrlichkeit in der Verfolgung seiner Zwecke. Es ist groß in Mannessinn, in Erprobung eines ungebeugten Muthes, in Anstrengung aller seiner Kräfte zur Erreichung des vorgesteckten Ziels, nicht minder groß aber auch in der feinen Klugheit, in dem Sinn, alle vorkommenden Gelegenheiten zu benutzen, um die Idee der ewigen Roma, die nie aus dem Bewußtsein schwand, durchzuführen und selbst das Unglück zu zwingen, zu einem Gewinne und Gedeihen auszuschlagen. So ist Rom besonders im Unglücke groß; es ist unbiegsam, denn es hat den Glauben an seine weltherrschende Bestimmung: **tu regere populos memento**; es bewahrt diesen seinen Glauben in seinen sibyllinischen Büchern, wie ihm schon von Etrurien her der Glaube an ein Fatum, das allen Völkern seine Zeiten setzt, überkam. Dieser Glaube an seine weltherrschende Macht treibt es zur andauernden und beharrlichen Arbeit; das griechische Bilden wird hier zur bestimmten und ins Einzelnste gehenden Arbeit, nicht das Prinzip der Beschränkung waltet hier, sondern das Streben, das Vorhandene bis zur höchsten Spitze der Entwickelung zu führen.

So können wir Rom als die sammelnde Macht

des Alterthums charakteriſiren. Wir haben dieſen Charakter der Entſtehungsgeſchichte des Volkes ſelber aufgeprägt gefunden, und was ſich alſo in der Geburt einer nationellen Perſönlichkeit als deren Charakter herausſtellt, iſt auch das Princip ſeiner ganzen weitern Entwicklung. — Die Frage erhebt ſich nun weiterhin, auf welche Weiſe dieſer Umſchmelzungsprozeß des Alterthums in den Formen Roms geſchehen ſei? Die Antwort iſt: auf dem Wege von der Gewalt zum Recht. Nicht bedeutungslos läßt die Sage Romulus von einer Wölfin ſäugen; der räuberiſche Charakter des Volkes iſt damit vollkommen ausgeſprochen, wie auch Tacitus die Römer an einer Stelle die Räuber des Erdkreiſes nennt. Aber dieſes Element der Gewalt ſoll nach dem Geiſte Roms zu einem Prinzip des Rechts umgebildet werden, d. h. alle die mit Gewalt unterworfenen Völker ſollen nicht vernichtet, ſondern in das Leben des römiſchen Volkes aufgenommen werden; der organiſirende Geiſt Roms weiſt ihnen ihre Stelle an und ſteckt ihnen den Raum der Befugniſſe ab, den ſie innerhalb des römiſchen Gemeinweſens einzunehmen haben. Das welterobernde Princip der Römer geht auf eine Verknüpfung von Staaten, die ihre bindende Macht freilich nicht durch ein die ganze Menſchheit gleichmäßig umfangendes Leben erhalten hat, ſondern von einem beſtimmten politiſchen Mittelpunkte aus. Das Schickſal der Völker, die Rom bezwang, richtete ſich demnach nach der Art, wie ſich die Unterworfenen zum Princip Roms ſtellten, ob ſie ſich in das römiſche Le-

den einordnen ließen oder nicht. Carthago fiel, weil es ein eigenthümliches Prinzip hatte, ein Prinzip, das mit dem Roms rivalisirte, weil es im Besitze eines Meeres war, das als Schlüssel zu den drei Welttheilen der Alten nothwendig im Besitze Rom's sein mußte, wenn dieses seine welterobernden Ideen ausführen wollte. Griechenland hingegen wurde wenn auch besiegt, in das römische Leben aufgenommen, ja bildete eine wesentliche Sphäre desselben, und gab sich so stets als ein befruchtendes Element der Menschheit zu erkennen, sei es siegend dem Orient zugewandt, sei es besiegt in Roms umfassendes Ländergebiet eingehend. So blieb es Rom tief eingeprägt, in einer steten Erweiterung seiner Grenzen begriffen zu sein; jede neue Entwicklung seiner Geschichte zeigt uns auch eine Vermehrung seines Gebiets, und wo, wie unter Kaiser Hadrian, dieses Prinzip verlassen ward, da trat auch der Verfall des Reiches immer sichtbarer hervor. Man kann daher die ganze Entwicklung des römischen Reiches nach den Fortschritten dieser Eroberungen periodisiren; wir sehen Rom unter den Königen und in den ersten Zeiten der Republik sich aus dem bisherigen Städebund losreißen; wir sehen in einer zweiten Periode die Herrschaft Rom's über Italien sich ausdehnen; wir sehen in einer dritten durch die punischen Kriege die Herrschaft zur See erringen und hierdurch die Straßen nach allen Theilen der Welt hin geöffnet. Nun wird ebensowohl Asien der Schauplatz der Eroberungen, besonders durch Pompejus,

wie Gallien und damit der ganze Norden Europas, damals die Stätte der geschichtlichen Zukunft, durch Cäsar in den vielgliedrigen Leib Rom's eingefügt ward. Italien, in der Mitte liegend zwischen dem Westen und Norden Europa's, war durch seine Stellung auf eine solche Macht der Verbindung und Zusammenknüpfung angewiesen, und Rom, Italiens Mittelpunkt erfaßte scharf diese Stellung und schuf sie zur geschichtlichen Wirklichkeit.

Derselbe Umschmelzungsprozeß, wie er von Rom aus in Bezug auf die auswärtigen Völker Statt hatte, ist auch im Innern der Stadt selbst wahrzunehmen. Wie sich in Griechenland in verschiedenen Staaten das aristocratische und democratische Princip entgegenstanden, die dann beide zuletzt in der Monarchie Alexanders aufgiengen, so waren diese verschiedene Richtungen, die freilich immer auf einer ethnographischen Basis ruhten, als verschiedene Stände in Einer und derselben Stadt, in Rom, nebeneinander. Die ganze innere Geschichte Roms stellt uns bekanntlich den Kampf zwischen Patriziern und Plebeiern dar und als Resultat dieses Kampfes das Recht der Plebeier, aller Aemter des Patricier theilhaftig zu werden. Diese inneren Entwickelungen und Kämpfe führen zuletzt zum Principate, einem Ziele, das ebenso durch den ganzen Ablauf der politischen Ideen der alten Welt, wie durch die gegebenen sittlichen Zustände bedingt war.

So stellt sich uns nun die wunderbare Erscheinung dar, wie der Kreis des historischen Alterthums

von Einem Herrscher, dem chinesischen Kaiser, anhebt und mit dem römischen Imperator endigt, dem Imperator, der es aber nur dadurch ist, daß er alle Volks- und Staatsgewalten, die sich aus der geschichtlichen Entwicklung bisher ergeben hatten, in sich vereinigt. China und Rom stehen an den beiden Endpunkten der alten Völkerentwicklung, beide bestrebt, eine politische Organisation darzustellen und die ganze Menschheit in den Kreis dieser politischen Organisation einzudämmen.

Bisher haben wir gesucht, die in den Völkerentwicklungen der alten Welt liegenden Ideen darzustellen als Ideen der sich entwickelnden Menschheit selbst. Aber dies ist nur die Eine Seite; sehen wir doch alle jene Entwicklungen wieder in den Staub sinken sehen wir doch ihren Verfall. Da entsteht die Frage: wie zeigt sich dieser Verfall und woher dieser Verfall? und weiterhin, wo lag die Heilung, und was waren die Principien dieser Heilung? Dies nöthigt uns nun, die ethischen Principien der Geschichte näher anzudeuten.

IX.
Das ſittliche Handeln und die Geſchichte.

Zu dieſem Behufe müſſen wir uns wieder der Aufgabe erinnern, die wir als die Aufgabe des Menſchengeſchechts und ſeiner Entwickelung früherhin kennen gelernt haben. Wir haben geſehen, es ſolle das natürliche Leben in den Geiſt aufgenommen und verkläret werden, und ebendarum ſtehe der Menſch als Vereinigung von Geiſt und Natur da, um jene Aufgabe, die ihrer Idee nach von ihm offenbart iſt, auch für die Wirklichkeit auszuführen. Die Art und Weiſe dieſes Ausführens iſt das Weſen des ſittlichen Handelns. Es realiſiren ſich die Ideen der Geſchichte durch das ſittliche Handeln der Völkerindividuen.

Was aber iſt das ſittliche Handeln? Alles Handeln iſt ein Hervorbringen in geordneter Folge; es iſt die ſchöpferiſche Aeußerung des innern Lebenspunktes im Menſchen, damit durch dieſelbe alles, was in den Kreis des Menſchen fällt, vermenſchlicht werde, damit das Leben des Menſchen in die Dinge, dieſelbe umwandelnd und mit geiſtigem Gepräge beſiegelnd, einſtröme. Alles ſittliche Handeln iſt darum urſprünglich ein geniales, produktives, trägt den Charakter der erſten Schöpfungsenergie an ſich. Von dem Punkte an geſchaut, wo ſich das Wunder der Schöpfung in einen begriffsmäßigen Ausdruck um-

ſchreiben läßt, können wir alle Schöpfung als ein fortwährendes Individualiſiren des Allgemeinen betrachten; mit dem Fortſchritt des Individualiſirens ſteigen auch die Lebensſtufen der Schöpfung. In gleicher Art unterſcheiden wir in dem ſittlichen Handeln zwei Elemente, ein Element, das ſich auf das Allgemeine bezieht, was als Idee in das Bewußtſein des Menſchen tritt — wo ſich das Handeln als ein Erkennen dieſes Allgemeinen offenbart, und ein individuelles, wodurch jenes Allgemeine in irgend einem Punkte als ein beſonderes dargeſtellt wird. Das wahre ſittliche Handeln geht immer von dem Umfaſſen des Ganzen und Allgemeinen aus und führt dieſes Ganze und Allgemeine in einen beſondern Punkt ein. Daher die Begeiſterung, die das wahre Handeln trägt, eine Begeiſterung, die von der Macht jenes Allgemeinen herſtrömt; daher die energiſche Beſtimmtheit, die das Handeln erfordert, indem jenes Allgemeine zu einem Beſondern gebildet werden ſoll. Jenes Ganze und Allgemeine, welches dem ſittlichen Handeln des Menſchen zu Grunde liegt, iſt die Gattung der Menſchheit, und zwar wie ſie als Idee in Gott von Ewigkeit liegt, mithin nicht etwa nur als Naturprodukt. Die Erkenntniß der Menſchheit als Gattung iſt darum nicht möglich ohne Erkenntniß Gottes.

Aus dem Vorhergehenden folgt, daß das ſittliche Handeln mit dem Schöpfungsbegriffe in dem engſten Zuſammenhange ſteht. Es erſcheint das ſittliche Handeln als ein abbildlicher ſchöpferiſcher Akt. Wo alſo

der Schöpfungsbegriff in einer falschen Weise aufgefaßt ist, da kann auch die Idee des sittlichen Handelns nicht in der rechten Weise in's Bewußtsein und zur Bethätigung kommen. Dem Alterthume fehlte der richtige Schöpfungsbegriff, also auch der vollkommene Begriff des sittlichen Handelns. Es darf hierbei freilich nicht vergessen werden, daß damit über die subjektive Sittlichkeit des Einzelnen nichts ausgesagt ist, denn auch mit mangelhaft oder unrichtig gefaßter Idee des sittlichen Handelns kann die Relativität der sittlichen Würdigkeit eines Individuums wohl bestehen. Die Verwechslung und Vermischung beider Sphären liegt dem bekannten Satze Augustins zu Grunde, daß die Tugenden der Heiden glänzende Laster seien.

Der Schöpfungsbegriff des Alterthums ward dadurch ein falscher, daß der göttliche Lebenspunkt im Menschen mit dem natürlichen Lebenspunkte verwechselt wurde. Es fand eine Gleichstellung des unmittelbaren natürlichen Daseins mit dem göttlich-gewirkten statt. Diese Gleichstellung verbarg im Grunde schon die Uebermacht des natürlichen Bewußtseins über das Gottesbewußtsein — und diese Uebermacht tritt in dem Zuge der Zauberei zu Tage, der durch alle heidnischen Gestaltungen hindurchdringt. Jene beiden Elemente des sittlichen Handelns, das auf das Allgemeine bezügliche, das des Erkennens — und das auf das Individuelle gehende, das Bildende, Künstlerische — scheinen durch jenen Grundirrthum in der Art hindurch, daß bei dem Vorwiegen des

erſten Elements die mehr orientaliſchen Bildungen der Mythologie, die Vergötterung von Naturmächten oder allgemeinen Subſtanzen, bei dem Vorwiegen des zweiten Elements die mehr individuellen Bildungen der Mythologie, die Vergötterung von Menſchen oder ethiſcher Ideen ſichtbar werden.

Der eben angedeutete Grundirrthum im Schöpfungsbegriffe des Alterthums erzeugt, anſtatt der Entwicklung des Gottesbewußtſeins in dem Menſchengeſchlecht vielmehr die Entwicklung des Selbſtbewußtſeins. Auf das Selbſt wird aller Nachdruck gelegt, ſei es nun, daß, wie im Orient, in dem Selbſt in leidentlicher Weiſe das Göttliche angeſchaut wird, oder ſei es, daß, wie im Occident, das Selbſt in thätiger Weiſe als göttlich ſich darſtellt. Das Alterthum erſcheint demnach, wie bereits oben angedeutet, vorherrſchend als Selbſtentwicklung; wie die Natur, bei alle dem, daß ſie ſtets Produkt iſt, immer producirend erſcheint, ſo erſcheint auch das Alterthum, beſonders das occidentaliſche, obwohl es einen weſentlich pathologiſchen Charakter trägt, immer in dem Scheine freiſter Thätigkeit. Aber mit dieſer Selbſtentwicklung iſt freilich auch, wie wir ſagten, der Charakter der Selbſtvernichtung geſetzt. Dieſer Verlauf der Selbſtvernichtung geht durch das ganze Alterthum. Ja in den Erſcheinungen der höchſten Blüthe verbirgt ſich der Wurm des Verderbens. In dem Prinzipe eines Staates, das ihn groß gemacht hat, ſehen wir zugleich das Prinzip des Verderbens. Blicken wir z. B. nach Athen, ſo iſt die Zeit des

Perikles die Zeit der ſchönſten Blüthe, aber das Prinzip, durch welches Athen herrlich ward, das der Demokratie, iſt zugleich der innere Grund ſeines Verderbens. Die Schrankenloſigkeit, die aus der Demokratie erwuchs, bereitete dem Staate das Grab. Blicken wir nach Rom, ſo iſt Erweiterung der Grenzen die Seele ſeiner Weltherrſchaft, aber an dieſer Erweiterung gieng es zu Grunde. Wo iſt nun der Punkt, wo Blüthe und Verfall aneinander grenzen? Er iſt da zu ſuchen, wo ſich das Intereſſe der Einzelnen dem Intereſſe des Ganzen entgegenſetzt, wo das Intereſſe für das Ganze nur zum Vorwande dient, um die Intereſſen des Einzelnen zu verfolgen. Diejenigen Ideen, um welche ſich das Leben des Staates in den erſten friſchen Zeiten bewegte, werden die leeren Hüllen und Stichwörter der Partei, welche eine gährende Maſſe, die von jeher gewohnt iſt, nur ihrem eigenen Privatvortheil, den niederſten Begierden und fremdem Antrieb zu gehorchen, hineingeworfen werden. So zerläuft dieſe Maſſe in die unzählige Menge ihrer Partikularintereſſen und Partikulargenüſſe, und dies ruft den Zuſtand der Auflöſung herbei, welcher der eigentliche Tod eines Staates iſt. Dieſer Zuſtand der Auflöſung iſt zugleich ein Zuſtand der Erſchlaffung, die Bande der Zucht und der Ordnung werden weich, es iſt ein Vordrängen der Einzelnen, wodurch das Ganze ſich löſet, und auseinanderfällt. Alſo derſelbe Prozeß, der im Phyſiſchen als Verweſungsprozeß erſcheint, begegnet uns im Sittlichen und Staatlichen als Auf-

löſungsprozeß. So ſehen wir in Rom, das uns in Beziehung auf politiſche Zuſtände immer die meiſten lehrreichen Beiſpiele darbietet, in den erſten Zeiten der Gedanken der Republik die theuerſten und innigſten perſönlichen Gefühle zum Opfer gebracht, im ſpätern Verlauf der Geſchichte muß der Name der Republik den beſondern Intereſſen der einzelnen Parteien dienen. Finden wir zuerſt einen Gegenſatz von Stämmen, ſodann von Ständen, weiterhin von Reichen und Armen, ſo zergeht derſelbe endlich in den von Anhängern dieſes oder jenes einzelnen Mannes. Die, wenn auch nur von der Naturſeite aus, objektiven Unterſchiede erweichen ſich zu perſönlichen, die nur das Einzelintereſſe berühren.

Gehen wir nun noch näher auf die Erſcheinungen des Verfalls in der alten Welt ein, ſo ſtellen ſich dieſelben je nach der Verſchiedenheit von Orient und Occident verſchieden dar. Der Orient hat vorwiegend einen Gattungscharakter, er ſtellt die Herrſchaft der Idee dar; dieſe Darſtellung wird trotz des Gegentheils, das die Wirklichkeit bietet, feſtzuhalten geſucht. Die Wirklichkeit wird geläugnet, um die Wahrheit der Idee zu behaupten. So entſteht ein Widerſtreit zwiſchen Idee und Wirklichkeit, der zwar in allen Bildungen des Menſchengeſchlechts hindurchſcheint, der aber, während er von uns in aller ſeiner Schärfe aufgefaßt wird, ja einen weſentlichen Theil unſeres Bewußtſeins ausmacht, dort im Orient ganz außerhalb des Bewußtſeins tritt. Der chineſiſche Kaiſer macht Anſpruch darauf, in ſeiner empi-

riſchen Wirklichkeit als der Sohn des Himmels und als Himmel zu gelten. Der indiſche Bramine ſetzt ſich in ſeiner ganzen Perſönlichkeit für gottgleich oder auch über die Götter hinaus; der perſiſche Hof, trotz aller ſeiner Haremsgräuel, will dennoch den himmliſchen Haushalt abbilden. So zieht ſich eine Gewalt der Lüge und der Heuchelei durch den ganzen Orient; ein Bewußtſein dieſes Zwieſpaltes läßt ſich nicht entfernen und doch hält der orientaliſche König und Prieſter die Idee ſeiner Stellung mit Abſicht inmitten aller vorhandenen Unſittlichkeiten feſt und hat nicht Kraft und Muth, dieſe Unſittlichkeiten durch die Energie jener Idee zu überwinden. Dieſe innere Lüge und Heuchelei offenbart ſich nach außen als Zerſtörung; denn Zerſtörung iſt daſſelbe im Aeußern, was die Lüge im Innern iſt, Zerſtörung iſt die offenbar gewordene Macht der Lüge und ihres Zwieſpaltes. Dieſe Zerſtörung richtet ſich darum namentlich gegen die Könige; denn ſie ſind im Orient vorzugsweiſe die Träger der Ideen, ſie dünken ſich die hypoſtaſirten Ideen, und ſo mußte gegen ſie der Fluch des Verderbens, der auf der Lüge ruht, ſich kehren. Die orientaliſche Geſchichte iſt darum mehr die Geſchichte der Dynaſtieen, als der Völker; die Völker haben keine Geſchichte, weil ſie nur die Maſſen ſind die eine große Kluft vom Könige trennt; ſie ſind wie früher bemerkt, die Sklaven gegenüber dem einzig Freien. Eben darum fehlt aber das individuelle Handeln, das ja nicht ohne eine gewiſſe

Gleichartigkeit der Individuen untereinander ausgeübt werden kann.

Während nun im Orient das individuelle Handeln zurücktritt und Lüge und Heuchelei vorwiegt, sehen wir ein anderes Verhältniß im Occident. Hier waltet ein reiches, individuelles Leben; in seinen Heroen sieht der Grieche die Musterbilder seines individuellen Handelns. Vermöge des selbstischen Charakters, der das Alterthum bezeichnet, ist aber dieses individuelle Handeln bei Griechen und Römern ein sich selber Setzen gegenüber dem andern; Gewalt und List sind die beiden Elemente, in denen sich das individuelle Leben gegenüber dem andern behauptet; Achilles und Odysseus erscheinen als Typen solcher Individualität. Daher zwar auf der Einen Seite die fortgesetzte Reihe von Individualitäten, die künstlerisch ausgearbeitete Gestalten vor uns hintreten, daher aber auch auf der andern Seite die Macht der Zerstörung, die durch diese individuellen Gestalten hindurch greift. Ist es im Orient mehr die Macht der Lüge und Heuchelei, die den Verfall des sittlichen Lebens bedingt, so ist es in Griechenland und Rom die Macht der Gewalt, da ein Individuum auf das andere vernichtend sich stürzt. Auch hier in diesem occidentalischen Vorwiegen des Individuellen und des damit verknüpften zerstörenden Lebens ist ein innerer Widerspruch nicht zu verkennen. Einerseits verlangt die Republik die Gleichartigkeit der Individuen; will einem jeden Einzelnen dasselbe Recht zuerkennen, andrerseits ist jedes Individuum, das seine angebo-

vene Eigenthümlichkeit bethätigen und behaupten will, fortwährend in der Stellung, die Gleichartigkeit des Ganzen zu verletzen und ruft die Reaktion dieses Ganzen gegen sich auf. So dringt aus der ersten Grundverkehrung des creatürlichen Verhältnisses ein Strom des Verderbens, der oft mitten unter den scheinbar glücklichsten Umständen ungeahnt hervorbricht. Das ist der Fluch, der sich über die Geschlechter des Alterthums lagert, der immer wieder auch unter den schönsten Gestaltungen Griechenlands, unter den großartigsten Erfolgen politischer Praxis offenbar wird, ein Fluch, den das geängstete und von der Macht der Liebe noch nicht ergriffene Gemüth dem Neide und dem Zorne der Götter zuschreibt.

Mitten unter diesem Verfalle offenbaren sich jedoch immer auch Heilversuche. Denn das Princip des Heils ist in der Form der Erhaltung auch in das Wesen des natürlichen Lebens eingesenkt. Alle Heilung ist aber nichts anders, als Wiederherstellung des Ursprünglichen. Aber dies Ursprüngliche, das in die Tiefen der Schöpfung hinabreicht, ist dem Alterthum in einer Mannigfaltigkeit creatürlicher Anfänge zertheilt — und so konnte das Prinzip der Heilung auf keine andere Art sich erweisen, als in dem Versuche, anfängliches Leben wieder herzustellen. Aber mit dieser Wiederherstellung war nichts gewonnen; denn welch anderes Prinzip konnte innerhalb des Alterthums wieder hergestellt werden, als das in sich selbst den Keim des Unterganges trug? Wie

wenig trug es aus, daß Cleomenes den ſpartaniſchen Staat wieder aufrichten wollte; wie wenig dauernden Erfolg hatte die unter großen Gräuel verſuchte Zurückführung auf die erſten ariſtocratiſchen Grundlagen Roms, die durch Sylla vollbracht wurde! Es konnte ja keine andere Heilkraft angewendet werden, als die natürliche Kraft, worin die einzelne Nation hervorragte. Indien ſuchte ſein Heil in ſeiner Weisheit, Griechenland in ſeiner Kunſt, Rom in ſeiner Politik.

So endigte das Alterthum mit dem Verſuche, die weſentlichen Ideen, die in der Menſchheit liegen, realiſirt zu haben. Jene weſentlichen Ideen ſind aber alle nur aus dem Grund des eigenen menſchlichen Weſens, aus ſeinem Selbſtbewußtſein, nicht in wiefern es im Gottesbewußtſein haftet, zum Leben gekommen, ſie alle tragen den Charakter einer anfänglichen Verkehrung an ſich. Für die menſchliche Erſcheinungsform war freilich dieſe Arbeit von großer Bedeutung; denn es giebt keine Kraft noch Schönheit ohne die Form der Selbſtſtändigkeit — aber ohne die göttliche Begründung derſelben war keine Gewähr der Dauer gegeben. Das Alterthum endet, indem es in allen ſeinen Sphären über ſeinen eigenſten Kreis hinausgegangen iſt, ohne doch das Ziel zu kennen, welches dieſes Ueberſchreiten verkündiget. Auf der Einen Seite lagert ſich das Gefühl einer großen Sattheit und Leerheit über das Geſchlecht, auf der andern Seite zieht ein brennendes Gefühl der Sehnſucht durch die Herzen. Grund dieſer Sehn-

ſucht iſt der Widerſpruch zwiſchen der Aufgabe, die Ideen der Menſchheit darzuſtellen und der Wirklichkeit, die eine friedensloſe Erfüllung zeigte. Der Widerſpruch des Alterthums iſt der Widerſpruch des Selbſtbewußtſeins, dem ſeine Begründung im Gottesbewußtſein fehlte.

Dieſer Widerſpruch, mit welchem das Alterthum ſchloß, ſtellt ſich in verſchiedenen Sphären dar. Er offenbart ſich:

1. in der Göttermiſchung; das Alterthum verlangt nach ſeiner Eigenthümlichkeit nationelle Religionen; die Göttermiſchung ſtürzt dieſe nationellen Scheidungen, geht aber damit über die eigentlichen Grenzen des Alterthums hinaus.

2. in dem Principat. Das Alterthum ſtellt ſich dar entweder als Despotie oder als Republik; im Principat gehen beide Formen ineinander, keineswegs freilich in harmoniſcher Durchbildung; auch das Principat überſchreitet darum den ſtrengeren Begriff des Alterthums.

3. in der Herrſchaft der Reflexion. Das Alterthum iſt das Reich der Unmittelbarkeit; die Reflexion, die mit dem Alexandrinismus anhebt, durchbricht dieſe Unmittelbarkeit und damit auch die Grenzen des Alterthums.

Dieſe drei angedeuteten Merkmale bezeichnen beſonders Rom in ſeinem Uebergang von der Republik zur Kaiſerzeit. Rom wird dadurch überhaupt zum Uebergang von der alten zur neuen Welt. Es ſpricht in dem Mangel an originaler Bildung das

Urtheil über das Ende des Alterthums aus; ist doch das Einzige, worin es in Beziehung auf geistige Bildung eigenthümlich ist, die Satyre, ein Aufzeigen der Schäden ohne den Willen und die Macht, zu heilen. Sie ist das verzweiflungsvolle Lachen, das gesteht, nicht heilen zu können, sie ist ätzender Spott, dem die heilende Liebe ferne ist.

X.
Das Volk des Heils.

So sehen wir das Alterthum die Ideen der Menschheit darstellen in Weisheit, Kunst und That, aber diese Darstellung selbst ist eine mißglückte, weil sie aus den eigenen Tiefen des Selbstbewußtseins heraus versucht ward. Die Lösung der Aufgabe, die dem Menschengeschlechte oblag, mußte aber ganz anders woher kommen. Sie mußte aus der Kraft des *Gottesbewußtseins*, wie dieses im Menschen mächtig geworden, hervorgehen. Gegenüber dem Alterthum ergibt sich die Forderung, über die Welt des Selbstbewußtseins hinauszudringen, sie vielmehr in das Element des Gotteslebens zu führen. Denn die Vernunftthätigkeit, dieses eigentliche Charakteristische der Menschheit, ist, wie schon früher bemerkt, nur da zu ihrer Wahrheit gelangt, wo sie im Gottesbewußtsein *sich* gründet. Da nun dieses Gottesbewußtsein das ursprünglichste Element im Bewußtsein der Menschheit ist, so ist das Bilden der Menschheit durch das-

ſelbe nicht allein eine Förderung, ſondern zugleich auch eine Heilung. Auf der andern Seite iſt jede Heilung auch eine Förderung. Denn indem die Heilung Wiederherſtellung iſt, ſo iſt ſie zugleich Entfernung deſſen, was das Leben hemmt, und giebt ſo dem wiederhergeſtellten Leben die urſprüngliche Kraft der Entwickelung zurück. Die Menſchheit war krank geworden, indem ſich ſtatt des urſprünglichen Lebenstriebes ein falſcher in ihren Organismus eindrängte, indem die einzelnen Syſteme, die das Leben bedingen, ſich einſeitig geltend machten. Hier ſtoßen wir auf das ethiſche Element, das bei Betrachtung des Prinzips der Völkerbildung in Anſchlag gebracht werden mußte. Aus der Natur der Krankheit folgt nun die Art und Weiſe der Heilung. Dieſe Heilung will den wahren Organismus der Menſchheit herſtellen; als ein Zerrbild dieſes Organismus hatte ſich das römiſche Weltreich ausgedehnt, welches an die durch Mächte der Liſt und Gewalt errungene Herrſchaft eines Einzigen die Geſchicke aller Völker anknüpfte. Der wahre Organismus der Menſchheit entſteht aber aus der Wahrheit des ſittlichen Handelns, aus dem rechten Verhältniß des Allgemeinen und Individuellen, das im Handeln geſchloſſen wird, — ein Verhältniß, deſſen Wahrheit, wie wir ſehen, mit der rechten Auffaſſung des Schöpfungsbegriffes zuſammenhängt. *Die Art und Weiſe der Heilung geſchieht demnach dadurch, daß das urſprüngliche Gottesleben auf die individuellſte Weiſe auftritt.* Das Gottes-

bewußtsein in der ausgeprägtesten individuellsten Gestalt — darin liegt die Bedingung aller Wiederherstellung und weiteren Lebensentwicklung der Menschheit; darin liegt die Objektivität der Menschheit als Gattung, so wie die Lebendigkeit des einzelnen Individuums; denn nur, wenn jedes einzelne Individuum die Idee der Menschheit in sich trägt, wenn in jedem Einzelnen die Gattung durchleuchtet und hinwiederum die ganze Menschheit als ein Individuum erscheint, nur so ist der Organismus der Menschheit vollendet.

Solch eine Heilung war dem Menschengeschlechte vonnöthen. Aber wie sollte sie geschehen? Wie sollten die beiden Begriffe: „Gottesbewußtsein" und „Individuum" sich zusammenschließen, Begriffe, die sich, jener, der etwas Allgemeines, dieser, der etwas Besonderes darstellt, gegenseitig zu verläugnen scheinen? Sie werden zwar, wie wir aus der Erkenntniß des Begriffes vom sittlichen Handeln gesehen haben, als nothwendig zusammengehörig gefordert, aber die Geschichte hat bis daher gezeigt, wie beide Elemente auseinander giengen, ja als Orient und Occident sich bestritten. Das Gottesbewußtsein, welches die Gattung als Idee in sich schließt, sollte sowohl das ganze Geschlecht umfassen, als auch, um dies möglich zu machen, da ja das ganze Geschlecht aus Individuen besteht, das einzelne Individuum durchdringen. Wie ward dies möglich? Die Geschichte macht nie einen Sprung; so springt sie auch hier nicht von der ganzen Gattung zu einem Individuum, sondern wo-

rin der Uebergang von der Menschheit zum Individuum liegt, darin wird auch zunächst dieser Heilungsprozeß sichtbar. Dieser Uebergang ist das Volk und so geht dieser Heilungsprozeß zunächst in und an einem Volke vor.

Dieses Volk ist das Volk Israel. Die Geschichte dieses Volkes kann nur begriffen werden, wenn es als das Volk des Heils betrachtet wird. Das eben angeführte Gesetz in der Geschichte, daß sie niemals sprungweise verfährt, erfüllt sich in der Geschichte Israels auch in der Art, daß Israel nicht ohne Anknüpfung an die polytheistische Religionsweise des Alterthums in die Geschichte eintritt. Es läßt sich in der Urschichte Israels eine Ader des Sabäismus entdecken, der in seiner ganzen vielgestaltigen Fülle die übrigen Religionen Asiens, besonders die semitischen Völkerschaften, durchdringt. Aber aus diesen noch mehr unbewußt ineinanderlaufenden Linien von Montheismus und Polytheismus erhebt sich bald auf die entschiedenste Weise die Herrschaft des Monotheismus. Das Wesen des Volkes Israel geht nach zwei Seiten hin, einmal alles creatürliche Leben in Gott zu begründen, und sodann ein solches nur von Gottesbewußtsein getragenes Leben in volksthümlicher Weise darzustellen. Das Volk Israel ist das Volk, in welchem sich das Gottesbewußtsein in seiner tiefsten Beziehung zu dem Innern des Individuums entwickelt und zur Erscheinung wird. Während die übrigen Völker Aufgaben haben, die sich auf die Bildung des creatürlichen Le-

bens beziehen, während diese die Ideen der Menschheit für die Erscheinung in aller ihrer sich ausbreitenden Fülle herauszuarbeiten suchen, arbeitet das Volk Israel einzig und allein nur in der Entwicklung des Gottesbewußtseins, wendet seine ganze geschichtliche Energie nach dieser Seite hin. Diese Entwicklung und Darstellung des Gottesbewußtseins hat aber nicht etwa einen wissenschaftlichen, oder künstlerischen sondern einzig und allein einen sittlichen Zweck, hat einen Bezug auf das Gewissen des Individuums. So liegt der geschichtliche Lebenspunkt Israels nicht der Erscheinung, sondern dem Unsichtbaren zugewendet; die Realität des Gottesbewußtseins mitten in der Welt der Erscheinung, die jener Realität zu spotten scheint, auszusprechen und zu bewahren, dies ist die Aufgabe Israels. Diese Realität des Unsichtbaren in und trotz der Erscheinungswelt ist das Geheimniß des Glaubens; in diesem Geheimniß des Glaubens lag die Stärke Israels. So lange es dieses Geheimniß bewahrte, war es auch den mächtigen Feinden gegenüber unüberwindlich; verließ es diesen Grund des Glaubens, blieb es jedem ersten Angriff des nächsten Feindes zugänglich. — Wenn wir aber vorhin die Entwicklung und Bewahrung des Gottesbewußtseins als die eigentliche Arbeit des Volkes Israel bezeichneten, so ist es indessen noch bezeichnender zu sagen: die Geschichte Israels ist eine fortgesetzte Gottesthätigkeit, eine Arbeit Gottes selbst am Volke. Nämlich die Natur des Volkes Israel ist nichts weniger als durch sich selbst liebenswürdig

sie theilt in vielfacher Weise das Rauhe, Grausame und Trotzige, was die übrigen cananitischen Völkerschaften charakterisirt. Wie verschieden z. B. die natürliche Beschaffenheit des hellenischen oder des germanischen Volkes! Aber es kam gerade darauf an, thatsächlich nachzuweisen, daß das Schöpfen und Graben aus der Tiefe des eigenen Wesens nicht zur Lösung der Aufgabe des Menschengeschlechts, daß die natürliche Liebenswürdigkeit nicht zum Gefühl der vollen Harmonie führe. Darum mußte der Stoff, an welchen der göttliche Künstler seine Arbeit wandte, ein so roher und ungefüger sein, um klar zu zeigen, wie das Element, das in der Geschichte zu Tage trat, nicht aus dem geschichtlichen Zusammenhange des Menschengeschlechts entwickelt werden konnte, sondern daß es aus den Tiefen des schöpferischen Lebens selbst entspringen mußte. Alle Geschichte des Volkes Israel geht von solcher Gottesthätigkeit aus; daher die Berufungen, die vom ersten Rufe an, der an Abraham ergieng, durch alle Geschichtsstadien Israels hindurchtönen. Daher das Wort, das durch besondere Organe an das Volk ergieng und das lebendige Verhältniß Gottes mit dem Volke vermittelte. Daher das Reich der Wunder, das im Volke Israel sich geöffnet hat und die unmittelbare Gottesthat zur Anschauung bringt.

Als dieses Volk des Heils stellt sich Israel dar, weil es den wahren Begriff des Schöpferischen hat. Weit entfernt, die natürlichen Dinge ohne den beseelenden Hauch der Gottheit sich zu denken, eine

seelenlose und gottlose Natur sich vorzustellen, wetteifert Israel mit dem Heidenthum darin, dieses Walten des göttlichen Geistes durch alle Kreise der Natur zu erkennen und zu schildern. Ebenso wenig, wie dem Heidenthum, ist ihm die Kenntniß fremd, wie sich das Leben der Schöpfung in geordneten Perioden entwickelt, wie sich aus dem Ungeordneten das Geordnete hervorbildet. Aber hinter aller dieser naturhistorischen Wahrheit winkt dem Israeliten noch eine andere Wahrheit, die von dem unbedingten Leben Gottes, das durch kein Leben der Schöpfung erreicht, geschweige erfüllt wird; bei aller Ausbreitung des göttlichen Lebens durch die Natur hat das göttliche Leben einen Mittelpunkt in sich selbst, durch nichts bedingt und doch alles bedingend. Der Punkt der Vermittlung, der die Schöpfung an Gott knüpft, liegt nicht in dieser, sondern in Gott, und zwar in den beiden Lebenspunkten, welche die Elemente einer jeden freien Persönlichkeit bilden, in dem Bewußtsein und dem Willen. Darum sind das Wort und das Wunder die beiden Vermittlungen, durch welche die Schöpfung aus dem ewigen Dasein Gottes hervorgegangen ist; das Wort, auf das Bewußtsein, das Wunder, auf den Willen sich beziehend; Wort und Wunder deuten also auf die unergründliche Tiefe der freien Persönlichkeit Gottes zurück, die sich als Liebe erweist; denn die Liebe ist sich ebenso wesentlich selbst gleich, als sie in die Entwicklung der Unterschiede sich hinausbegibt.

Mit dieser Erkenntniß Gottes hängt die des In-

dividuums genau zusammen. Den Menschen — dieses wahre Erdindividuum — haben wir früher als Person, d. h. als Gestalt des Bewußtseins und der Liebe, erkannt. Das schöpferische Wort, welches die Lebensquelle des Geschaffenen in sich trägt, ist in dem Menschen der tiefste Grund alles Bewußtseins, und dieses Wort auch in den Kreis des ihn umgebenden Lebens einzuschreiben, ist sein Beruf. Wo nun das wahre Gottesbewußtsein aufgegangen, da ist auch die Erkenntniß des Individuums vorhanden; denn diese Erkenntniß wird durch Vergleichung des Individuums mit dem göttlichen Leben gewonnen. Indem nun die Entwicklung des Volkes im Gegensatze gegen seinen polytheistischen Anfang weiter zur Erkenntniß des Einen Gottes geführt wird; indem dadurch die Macht des Bösen als der Punkt erschien, in dessen Entgegensetzung die Geschichte des Volkes sich entfaltet: so erhielt auch der Einzelne in diesem Volke eine ganz eigenthümliche Bedeutung, so war die Erkenntniß des Individuellen nicht blos ein Sehen desselben im göttlichen Urbild, sondern vielmehr ein Sehen desselben in seinem Unterschiede, ja in seinem Gegensatze zu demselben. Da es darauf ankam, den gewaltigen Unterschied zwischen dem Selbst, inwiefern dieses den Anspruch macht, die Welt aus sich zu construiren, von dem Selbst, inwiefern es sich in Gott begründet, auf das schärfste herauszustellen, so wurde das individuelle Leben nicht in seiner Beziehung zur Welt der Erscheinung, sondern in seiner Beziehung auf das göttliche Leben

genommen. Aber gerade dadurch ward es möglich, daß der unendliche Werth des Individuums erkannt wurde. So bedeutsam das individuelle Leben z. B. in Griechenland blühte, so lag diese Bedeutsamkeit doch mehr in der künstlerischen Darstellung, als in einer göttlichen Begründung desselben. Jedes Individuum soll das Abbild des Ganzen sein, dem es eingeordnet ist und der Nachfolger dessen, der als Anfänger des Ganzen vorangeht; während nun der Grieche oder Römer sich als Glied einer politischen Ordnung erkannte, während er Heroen und menschliche Götter als Anfänger seines Lebens betrachtete, sah sich der Israelite als Glied in eine göttliche Ordnung eingefügt und war berufen, in seinem Handeln den nachzuahmen, der sich ihm als freie schöpferische Persönlichkeit offenbart hatte.

Indem also der Schöpfungsbegriff und der damit zusammenhängende Begriff des Individuellen dem Volke Israel gegeben war, so schienen in ihm die Bedingungen des sittlichen Handelns bereits vollständig erfüllt. Wir sehen in Israel die Objektivität des Orients und die Subjektivität des Occidents in ursprünglicher Wahrheit vereinigt. Aber wir dürfen nicht vergessen, daß dies alles, was wir bis jetzt als Eigenthümlichkeit Israels angemerkt haben, in der Weise volksmäßiger Erscheinung auftritt. Volksmäßig mußte es sein; denn gegenüber der Macht, die den Einen Leib der Menschheit in verschiedene Völker auseinanderriß, mußte sich die Macht, die auf eine organische Vereinigung der Menschheit hin-

ſtrebte, gleichfalls in einem Volke darſtellen, damit von dieſem Einen Volke die Vermittelung mit den andern möglich werde. Alles Volk, haben wir früher geſehen, conſolidirt ſich durch das Geſetz; ſo fixirt ſich auch Iſrael als Volk durch das Geſetz, und dies Geſetz ſelbſt hat eine objektive und formale Seite; eine objektive, weil das Geſetz das urſprüngliche Schöpfungsgeſetz als Regel für das ſittliche Verhalten ausſpricht; eine formale, weil gegenüber den vielfach täuſchenden Regungen des in ſein Selbſt verſunkenen Gewiſſens eine beſtimmt in Worte formulirte Regel gegeben werden muß. Was die Menſchheit an ſich ſelbſt ſein ſoll, prieſterlich und königlich, das ſtellt Iſrael als beſtimmtes Volk dar, damit durch ſein Verhältniß zur Geſchichte der Menſchheit dieſe prieſterliche und königliche Würde, d. i. das Gemeinſchaftsleben mit Gott und die Herrſchermacht über die Erde zu einer geſchichtlichen Thatſache werde.

So nothwendig es aber in der Führung der Menſchheit war, das urſprüngliche Gottesbewußtſein und den wahren Schöpfungsbegriff, aus deſſen Erkenntniß ſich allein ein wahres ſittliches Handeln ergibt, in dem beſtimmten Geſetze eines beſtimmten Volkes auszuſprechen: ſo waren damit zugleich doch auch alle Folgen verknüpft, die aus einer ſolchen Volksbeſchränktheit hervorgehen. Gleichwie das Land Paläſtina zwar in der Mitte aller Welttheile, aber ſelbſt als kleines engbegrenztes Land liegt, ſo iſt auch in ſeinem geiſtigen Weſen eine großartige Ausſicht über alles Menſchenleben mit der engſten nationalen Ei-

genthümlichkeit auf eine eigene Weiſe verbunden. Jene Einſeitigkeit, die allen einzelnen Volksthümern anklebt und mit welcher eine Oppoſition zu andern Nationalitäten aufs genaueſte zuſammenhängt, findet ſich in Iſrael um ſo mehr, weil dieſes Volk ein beſtimmtes Bewußtſein ſeiner hiſtoriſchen Stellung den andern Nationen gegenüber in ſich trägt. Daher die Leidenſchaft, der Eifer, mit dem es die Heiden von ſich ausſchließt; daher das Schwert, das es trägt, dieſelben auszurotten. Die objektive Wahrheit des Gottesbewußtſeins wandte ſich zunächſt nur richtend gegen die vorwiegend im Selbſtbewußtſein waltende Entwicklung des Menſchengeſchlechts. Das wahre ſittliche Handeln iſt, wie wir wiſſen, ein ſolches, das von den Tiefen des göttlichen Lebens und ſeines Bewußtſeins ausgehend die ganze Menſchheit umfaßt, das, nachdem es die Gattung der Menſchheit in ihrem ewigen Grunde in Gott erkannt hat, nun auch mit dieſer reichen und liebeerzeugenden, brünſtigen Erkenntniß das Handeln auf jedes einzelne Individuum erſtreckt. Iſraels Aufgabe war aber vornemlich die erſtere Seite, das Gottesbewußtſein, hiſtoriſch herauszubilden. Der Widerſpruch, der ſich durch Iſrael hindurchzieht, iſt, daß es eine ſo beſtimmt ausgeprägte Nationalität hat, und doch auch wieder ſtrebt, über alles Volksmäßige hinauszuſehen; es iſt Volk und nicht Volk, es hat inmitten ſeines geſchichtlichen Volksbewußtſeins einen Rückblick in eine Zeit, wo nichts Nationales, ſondern nur Menſchliches überhaupt erſcheint, und einen Vorblick, der wiederum auf die

Zusammenfassung der Völker, also der ganzen Menschheit geht. Und wie in Beziehung auf die Zeit, so trägt auch in Beziehung auf den Ort Israel jenen widerspruchsvollen Charakter. Es ist ein Volk, das eben so fest am eigenen Lande hängt und den ganzen Frieden eines heimathlichen Landes erkennt, und doch wieder den alten nomadischen Trieb in sich verspürt, fort und fort pilgernd und mehr als einmal in die Fremde hinausgewiesen.

Aus dem Vorhergehenden folgt, daß in Israel nothwendig ein weissagendes Element liegt. Dieses Volk kann in seiner beschriebenen Eigenthümlichkeit nicht eine volle Gegenwart ausfüllen; es ist in ihm ein ewiges Element, das des Gottesbewußtseins, mit einem vergänglichen, der Nationalität verbunden, und so weiset jenes ewige Element auch auf eine Zukunft hin, da es zu seiner das bloße Volksbewußtsein überschreitenden Macht gelangen soll. Es ist ein Volk der Zukunft. Wo ein Gottesbewußtsein ist, da sind auch sittliche Zwecke, da giebt es also auch ein Ziel, und dieses Ziel stets als Aufgabe setzen, die realisirt werden soll, ist der Charakter des Gottesvolks in Gesetz und Weissagung. Ebenso resultirt die Nothwendigkeit der Weissagung aus der Erkenntniß, daß die Menschheit ein lebendiger Organismus ist. Denn jeder Organismus entsteht nicht mit Einem Schlage, sondern hat seine Entwicklung, diese Entwicklung hat ihre Voranfänge, ihre Anticipationen, ihre knospenartigen Hindeutungen. Die Weissagung, deren Element nicht blos das Wort, sondern auch die Geschichte als Vor-

bild ist, ist eine Präformation an dem Lebensbaume der Menschheit. Ein Volk, welches das Volk der Weissagung ist, muß daher an sich selbst den Organismus der Menschheit darstellen, und dies ist vor allem die große und einzigartige historische Bedeutsamkeit Israels. Alles, was die übrigen Völker getrennt bieten, entfaltet sich an diesem einzigen Volke in geordneter Ideen- und Zeitenfolge; alle Ideen, welche die übrigen Völker einseitig und eines das andere verdrängend entwickeln, haben in diesem einzigen Volke eine historische Succession. Was im Alterthum sonst auseinanderliegt, die Objectivität der Idee und die Subjectivität eines geschichtlichen Lebens, das ist hier vereinigt, hier giebt es eine Geschichte des Heils, eine heilige Geschichte. Die Patriarchenzeit der Geschichte findet sich auch hier in dem Patriarchenleben Israels; die priesterlich gesetzliche Zeit, die in der profanen Geschichte wieder andern Völkern zugetheilt ist, wächst hier an demselben Volke weiter; die Idee des Königthums, die wieder an andere Völker übertragen ist, geht hier an derselben historischen Entwicklung des Volkes vor sich, und während nun, nachdem in der profanen Welt alle diese Entwicklungen zu Ende gekommen sind, das Alterthum in den Staatsbildungen Griechenlands und Roms zur Ruhe und zum Ziele gelangt sein will, läuft an jenem organischen Gottesvolke, diesem vermeinten Abschlusse des Menschengeschlechts, gerade das volle Bewußtsein einer künftigen Entfaltung parallel; die prophetische Thätigkeit des Volkes erwacht gerade

jetzt in besonderster Art. Dieser innern Systematik und Continuität der historischen Entwicklung Israels geht auch seine äußere Bewahrung zur Seite. Der Strom der Geschichte geht über das Volk mehr als einmal brausend dahin, aber es wird aus allem Sturm gerettet; es muß sich immer in die wechselnden Weltreiche als unterjochtes Glied einfügen lassen, aber es wird, wenn auch unterjocht, in seiner religiösen Eigenthümlichkeit belassen. Alexander und Pompejus betraten seinen Tempel, aber sein Tempel selbst bleibt unzerstört. — Aber auch im Wesen des Heils liegt dieses weissagende Element; denn alles Heilen hat ja eine Prognose, hat ein Ziel. Die Prognose dieses Heils ist in der Geschichte Israels ausgedrückt; Israel umfaßte das Mittel der Heilung, die Bildung und Erkenntniß des Gottesbewußtseins, doch nicht die Ausführung des Heils selbst. Diese stand vielmehr noch bevor, aber erschaut wurde sie nicht in unbestimmter Sehnsucht, wie innerhalb des Heidenthums, sondern in Hoffnung; nicht eine Kluft dehnte sich aus, die vergebens mit dem Ton der Klage und des Wunsches auszufüllen gesucht ward, sondern ein lebendiger Keim war gelegt, der seiner Frucht entgegenreifte.

XI.

Christus und die Weltgeschichte.

So treten wir nun an den Mittelpunkt der Geschichte unseres Menschengeschlechts heran. Ehe wir aber an die Betrachtung desselben gehen, müssen wir folgende Bemerkungen vorausschicken.

Wir haben es hier mit der Anschauung Christi in welthistorischer Beziehung zu thun. In der bisherigen Behandlung der Geschichte finden wir eine zwiefache Behandlungsart dieser Anschauung. Entweder wird nur geheimnißvoll auf die Gestalt Christi, als auf den Mittelpunkt der Geschichte hingedeutet, oder dieselbe wird in die gewöhnliche Geschichtsreihe herabgezogen; in beiden Richtungen jedoch ohne eigentliche Hervorhebung des Einflusses, den seine Gestalt auf die Entwicklung der Menschheit ausübt. In jenem ersteren Sinne nennt Johannes v. Müller Christum den „Schlüssel für die ganze Weltgeschichte"; so spricht Herder von Christo als von dem Geheimnisse, das hinter aller Weltgeschichte stehe, so in ähnlichem Sinne Fr. v. Schlegel. Aber die nähere Auseinandersetzung dieser allgemeinen Sätze fehlt. — Noch weniger hebt sich die Bedeutung Christi für die Geschichte bei jenen Historikern heraus, welche nur die unmittelbarsten Aeußerungen seiner geschichtlichen Erscheinung ins Auge fassen. Die Ausflucht, welche beide Theile der Geschichtschreiber

nehmen, um die Arbeit einer näheren Anſchauung Chriſti in Beziehung auf die Weltgeſchichte von ſich abzuweiſen, beſteht darin, daß ſie ſagen, die Betrachtung Chriſti gehöre nur dem kirchlichen Gebiete an. Allerdings giebt es eine Sphäre in der Anſchauung Chriſti, die mit der geſchichtlichen nichts zu thun hat, dies iſt die religiöſe im engern Sinn des Worts; was das einzelne Gemüth an Chriſto hat, wie die innerſten Bedürfniſſe des individuellen Gewiſſens an ihn ſich ſchließen, um von ihm ſich befriedigen zu laſſen, dies gehört nicht in das Gebiet der Geſchichte. Aber zwiſchen den Bedürfniſſen des Einzelnen und dem allgemeinen hiſtoriſchen Zuge, der die Gattung des Geſchlechts durchdringt, liegt die eigentlich ethiſche Aufgabe; es giebt ethiſche Geſetze, welche in der Gattung des Geſchlechtes walten und aus denen zuletzt auch die Bedürfniſſe des Einzelnen ſtammen; dieſe ethiſchen Geſetze liegen aller Geſchichte und ihrer Entwicklung zu Grund, und dieſe Geſetze haben eine beſtimmte Beziehung auf die Erſcheinung Chriſti, wie ſie ſelbſt hinwiederum von dieſer Erſcheinung ihr Licht erhalten.

Die Menſchheit bildet einen Organismus; dieſer Organismus hat eine zwiefache Wendung, eine Wendung nach Gott und eine Wendung nach der Natur hin. Der Begriff eines Organismus aber iſt das Durchdrungenſein von Gattung und Individuum, das Widerſcheinen der Gattung im Individuum, ſo wie die Bildung der Gattung in individueller Weiſe. Der tiefſte Gegenſatz, der die gegenwärtige

Zeit durchzieht, iſt der Gegenſatz zwiſchen den beiden Ausgangspunkten: Gattung und Individuum. Alles, was man pantheiſtiſche Richtung unſerer Tage nennt, hängt mit der vorwaltenden Herrſchaft des Gattungsbegriffes zuſammen; alles, was mehr auf ſittlichem Boden ſteht und die Begriffe des Moraliſchen, freilich auch oft in ſehr einſeitiger Weiſe, hervorhebt, ſteht mit der individuellen Auffaſſung in Zuſammenhang. Dieſe nach verſchiedenen Richtungen hingehende einſeitige Auffaſſung hat auch die Geſtalt Chriſti für die Betrachtung vielfach verſchoben. Nach dem Maaße des Gattungsbegriffes gemeſſen, verſchwindet ſeine eigenthümliche Erſcheinung in der Allgemeinheit der Idee, in die Nebelluft einer idealiſtiſchen Anſchauung; nach dem Maaße des Individuellen gemeſſen, muß ſie allzu oft nach der Erfahrung des Gewöhnlichen ſich meiſtern und ihres ſpecifiſchen Charakters berauben laſſen. Beide Auffaſſungen haben ſich in unſern Tagen in ihrer Einſeitigkeit vereinigt und die freie charakteriſtiſche und darin doch allgemein wirkende Lebensgeſtalt Chriſti in das Gebiet des Mythus verwieſen. Und doch beſteht, wie geſagt, das Geheimniß des Organismus gerade darin, dieſe Enden der Gattung und des Individuums zuſammenzufügen; gerade darin lebt das Bezeichnende in der Erſcheinung Chriſti. In Chriſto iſt der Begriff der ganzen Menſchheit als Gattung enthalten, und doch tritt zugleich in ihm die individuellſte Geſtalt, die individuellſte Bewegung hervor.

Die beiden Enden des Organismus der Menschheit sind Gott und die Natur; die Menschheit steht in deren Mitte und hat die Bestimmung, in Gott und Natur sich einzuleben. Jene Lebensgestalt nun, die in der Mitte der Menschheit als ihr vollkommenster Ausdruck und ihre Vollendung dasteht, hat die Einigung nach diesen beiden Seiten hin an sich vollzogen. Und so erscheint er, der auch in seiner welthistorischen Beziehung „Menschensohn" genannt werden kann, in seiner Einheit mit Gott, so wie er auch die Natur mit sich geeinigt hält und in dieser seiner Einigung mit derselben Macht über sie gewonnen hat. Diese seine Einheit mit Gott und seine Macht über die Natur hat aber einen sittlichen Zweck, sie steht nicht etwa nur als eine ästhetische Anschauung da, sie hat ihre tiefste Beziehung auf Darstellung der Menschheit nach ihrer ursprünglichen Idee als eines lebendigen Organismus.

In dem Wesen des Sittlichen liegt nun, wie schon früher bemerkt, ein der Idee zugewendetes, erkennendes, und ein dem Künstlerischen zugewendetes, im engeren Sinn handelndes Element. Beide Elemente, mithin die volle Kraft des Sittlichen, kommen durch die Erscheinung Christi zu ihrer ganzen Wirklichkeit. Einmal nemlich wird in ihm die Stellung des Menschengeschlechts im Weltall überhaupt so wie die Tiefe seines Ursprunges klar. Das ewige Wort, das schöpferische Prinzip in Gott, liegt allem Geschaffenen zu Grund; alles Geschaffene aber, den Menschen ausgenommen, bewahrt dasselbe nur in einer stum-

men, bewußtloſen Zurückgezogenheit als ein ihm ſelbſt verborgenes Geheimniß; im Menſchen, der Spitze und dem Haupt alles Geſchaffenen, kömmt dieſes innere Wort zu einem Ausſpruch, der Menſch hat Geiſt und Sprache. Daraus folgt zweierlei: einmal, daß nur die Form des menſchlichen Daſeins die genaueſte Form iſt, in welcher das ſchöpferiſche Wort in Gott ſich in den Organismus der Menſchheit einleben und denſelben vollenden kann; die Menſchheit iſt der adäquate Leib, in welchen der ewige Logos als in ſein Eigenthum eintreten kann. Zum andern müſſen wir ſagen, verlangt die Form des menſchlichen Daſeins einen ſolchen realen göttlichen Lebensmittelpunkt; die einzelnen Individuen ſind wie Punkte in der Peripherie, die ein Centrum erfordert, und da ein jeder Punkt dieſes Umkreiſes ein eigenes Bewußtſein und Gewiſſen beſitzt, ſo muß auch dieſem Centrum ſelbſt ein beſtimmtes Bewußtſein und Gewiſſen innewohnen, d. h. es muß als ein hiſtoriſches, individuelles Leben erſcheinen. Das Bewußtſein der menſchlichen Natur will einen letzten Punkt, in welchem es ſich zuſammenſchließend erfaßt. Dieſer letzte Punkt kann aber nur im Gottesbewußtſein liegen. Da nun durch die Täuſchung des Böſen dieſer abſchließende, zuſammenfaſſende Punkt im eigenen Weſen und Selbſt gefaßt wird, ſo mußte ſich, damit eine Heilung möglich werde, eine Lebensgeſtalt darbieten, in welcher jenes ſchöpferiſche Wort in Gott in der Form eines menſchlichen Bewußtſeins eingieng; daher kömmt es, daß durch die

Erscheinung Christi, die Idee der Geschichte erst in völlige Klarheit tritt, weil ein volles Bewußtsein über den Organismus der Geschichte und über ihre Stellung in ihm und durch ihn aufgegangen ist. Ueberhaupt wird durch ihn die Einheit des Spekulativen, Transcendenten und Sittlichen, wird der ganze sittliche Charakter des Universums und mithin der sittliche Charakter der Geschichte behauptet.

Aber auch das Andere, das künstlerische Bilden, welches das zweite nothwendige Element des Sittlichen ist, gedeiht durch die Erscheinung Christi zur Vollendung. Wir haben vorhin gesehen, weil jeder einzelne Punkt im Umkreis ein eigenes Bewußtsein hat, so verlange dies auch für das Centrum solch ein Bewußtsein; ebenso, sagen wir auf der andern Seite, ist für den einzelnen Punkt das Bedürfniß vorhanden, das Leben des Mittelpunktes sich einzugestalten, weil der Umkreis durch den Mittelpunkt besteht. Um den Organismus der Menschheit zu bilden, ist ja erforderlich, daß der Einzelne die Seele des Ganzen in sich trage. Darum steht eine individuelle Lebensgestalt unter uns, welche in ihrer Individualität ganz und gar das Gottesbewußtsein in sich trägt und darin die unendliche Bedeutung, die im Individuum liegt, offenbart. Alle neue Epochen in der Geschichte gehen von der Macht des Individuums aus; im Individuum liegt die Energie, die auf eine neue Gestaltung des Lebens ausgeht; denn die Idee liebt es, ihre schöpferische Kraft der Persönlichkeit eines Individuums anzuvertrauen, weil der Mittelbegriff zwischen

Idee und der Macht des Schöpferiſchen der Wille, alſo die individuelle Perſönlichkeit, iſt. Der ſchöpferiſche umgeſtaltende Einfluß, der von einem Individuum ausgeht, beſteht darin, daß daſſelbe einen neuen Standpunkt erfaßt, und zwar nicht etwa durch eine Lehre oder Reflexion darüber, ſondern durch die ganze That ſeiner Perſönlichkeit. Der Umfang eines ſchöpferiſchen Lebens richtet ſich aber nach dem Verhältniß der Lebensinnigkeit zu Gott. Je einiger mit Gott, deſto weiter der Umfang der Wirkung auf die Menſchheit. Fragen wir nach dem Ziel aller Bildung für den Einzelnen, ſo kann es eben nur völlige Ausbildung ſeiner Individualität ſein; dieſe Ausbildung iſt aber nichts anderes, als die Einordnung des Individuellen in das Ganze der Menſchheit vermittelſt der Einordnung in Gott in Form und Geſtalt des Individuellen. Damit dieſes Ziel erreicht werden könne, ſteht ſelbſt ein Individuum unter uns, das in völliger Lebenseinheit mit Gott die individuellſte Form darbietet und darum auch einen abſolut neuen Standpunkt für die Entwicklung der Menſchheit aufſtellt. Was ein Individuum ſei, welch' ewige Mächte in dem Weſen des Individuellen liegen, das wird ebenſo durch die Erſcheinung Chriſti klar, wie das Weſen der Menſchheit überhaupt in ihm erkannt wird.

In der Erſcheinung Chriſti iſt noch ein anderes Geſetz der Geſchichte erfüllt. Wir haben in einer unſrer früheren Betrachtungen geſehen, daß der Entwicklung der Geſchichte das Geſetz zu Grunde liege: das, was der Menſch iſt, muß er erſt wer-

den. Die Entwicklung der Geschichte ist das fortgesetzte, nach dem Gesetze der Periodicität verlaufende Werden des ursprünglichen Wesens und Lebens der Menschheit. Blicken wir nun in die Entwicklung des Lebens Christi, so sehen wir dieses Werden eines ursprünglichen Seins auf normale Weise. Das göttliche Lebensbewußtsein, das in ihm ist, das Bewußtsein seiner Einheit mit Gott ist nicht erst etwas in der Zeit hinzugekommenes, sondern ein aus einem Ursprünglichen sich Entfaltendes. Dieses Werden des Ursprünglichen wird durch die Begriffe des Wachsens und des Lernens bezeichnet. Die geschichtlich-individuelle Entwicklung Christi ist ein Wachsen und ein Lernen, ein stetes sich Aneignen des göttlichen Lebens und ein stetes Entfalten und Offenbaren desselben. Denn alles göttliche Leben, sobald es sich in die Erscheinungswelt begiebt, muß auch den Charakter dieses erscheinenden Lebens an sich nehmen, und dieses ist der Charakter des Wachsens und Lernens.

Wie nun tritt diese individuelle Erscheinung Christi in die Geschichte? Der bisherige Verlauf der Geschichte hat uns die beiden Elemente des Heidenthums und des Volkes Israel aufgezeigt. Die heidnischen Völker suchten in einseitiger Weise die Natur in den Geist zu verklären, die orientalischen Völker durch die bloße Vorstellung und Abstraktion, durch das Symbol, die griechischen Staaten durch die Plastik der Kunst, der römische Staat durch das Prinzip der Macht und des Rechts. Alle diese Versuche gingen aber von einem falschen Verhältnisse des Stoffes zum Geiste,

der Creatur zum Schöpfer aus, sie wollten die Idee der Menschheit ohne das Mittel einer wahren Darstellung, nemlich ohne die Macht des Gottesbewußtseins, darstellen. Darum zerfällt die antike Welt, weil ihr produktives Handeln zu einem zerstörenden wird. Dem gegenüber stellt sich das reproduktive oder heilende Handeln in dem Volke Israel dar, ein Volk, welches das Mittel einer wahren Lebensbildung besitzt, ohne jedoch die volle Entfaltung desselben zu Stande zu bringen, denn durch seine Begränzung als Volk wird ihm dies unmöglich. Diesen beiden Gestaltungen gegenüber tritt nun Christus; theils widerlegt er dieselben durch seine Erscheinung, theils bestätigt er die darin liegende Wahrheit und Weissagung und führt sie zur Vollendung.

Fragen wir nun bestimmter nach dem Verhältniß Christi zu den bisherigen historischen Lebensgebieten, so sagen wir: Er ist die Erfüllung aller Weissagungen Israels, aller Ahnungen des Heidenthums.

Israels Entwicklung geschieht in zwiefacher Richtung. Es hat eine objektive Seite, die Arbeit Gottes an ihm ebenso eine subjektive, die Arbeit des Volkes selbst im Gehorsam seines Glaubens. Die Vermittlung beider Seiten geschieht durch das Wort; denn in dem Worte ist ebensowohl eine objektive Thätigkeit des Offenbarens, als eine subjektive Seite des Aneignens zu bemerken. In ihrer völligen persönlichen Durchdringung erscheinen beide Seiten in der Gestalt Christi; in ihm ist ebenso die vollendete Erscheinung der Gottesthätigkeit, des gött-

lichen Lebens, wie die ſubjektive Seite des Gehorſams und des Glaubens. Dieſe Durchdringung von objektivem und ſubjektivem Leben war in Iſrael noch nicht in völliger Verſchmelzung; die Gottesthätigkeit griff weit über die ſubjektive Seite des Glaubens und Gehorſams hinaus; nur in Chriſto einigen ſich dieſe Seiten durchaus, darum iſt er die Erfüllung Iſraels. Wir ſehen die göttliche Hoheit der Heiligkeit, auf deren Grund der ganze Bau des Volkes ſich erhebt, und zugleich die äußere Niedrigkeit deſſelben Volkes in der Einen Perſon Chriſti dargeſtellt; wir treffen die in Iſrael auseinandergehenden Begriffe von Prieſter und Opfer in Chriſto als geeinigt; ſo vermittelt ſich der durch Iſrael hindurchgehende Widerſpruch, daß die Heiden ebenſowohl von Iſrael ausgeſchloſſen als das Geſetz von ihm empfangen würden, in der Erſcheinung Chriſti, der als das lebendige Geſetz der Heidenwelt, die nach individuellen Lebensbildern dürſtet, ſich hingibt.

Aber auch die Ahnungen des Heidenthums ſind in der Geſtalt Chriſti zu ihrer Wahrheit gekommen. Zwei Ideen des Heidenthums ſind es vorzüglich, die in Chriſto ihre volle Verwirklichung finden. Die Eine iſt die Idee des Worts, des Logos, eine mehr dem Orient angehörige Anſchauung; die andere iſt die Idee des Heroenthums, die aus dem helleniſchen Leben entſpringt. Was die Idee des Worts betrifft, ſo zieht ſich dieſelbe bekanntlich durch den ganzen Orient hindurch, von China durch Indien, bis nach Aegypten. In dieſer Beziehung iſt die vorchriſtliche Philoſophie eine Vorbereitung auf Chriſtum;

denn die Aufgabe dieser Philosophie war kein andere, als die Idee des Logos für das menschliche Selbstbewußtsein aufzustellen, und zugleich leuchtet aus der Bearbeitung dieser Logoslehre ein Heilsbestreben, weil in der richtigen Auffassung derselben auch allein die richtige Auffassung des Schöpfungsbegriffes und des daraus entspringendes Heils ruht. Was aber nun von den mythologischen Verhüllungen der orientalischen Völker bis zu den herrlichsten Darstellungen Plato's erstrebt ward, das wird in unmittelbarer Anschauung und Offenbarung in volksthümlicher Weise von Israel ausgesprochen, „das Wort ist es, wodurch das Heer des Himmels gemacht wird." Beide Anschauungen verbinden sich nun in Alexandrien, in dem Wesen des Hellenismus, der ja die erste Ahnung einer Welteinheit ausspricht; hier in diesem welthistorischen Punkte vereinen sich die Quellen aller vorhergegangenen Bildung, um auf den kommenden Mittelpunkt des Menschengeschlechts als auf ihr Ziel hinzuzeigen. — Das Heroenthum der Griechen aber in seiner Ausbildung und Kräftigkeit des Individuellen, in seiner vermittelnden und heilenden, wenn auch nur oft physische Uebel abwehrenden Thätigkeit, ist die Vorahnung auf die individuelle Heilandsgestalt Christi. Was nun innerhalb des Heidenthums als Auseinanderreißung von Wort und Heroenthum, Idee und Erscheinung sich kund giebt, das findet in der Person Christi seine Vereinigung und darum seine Vollendung.

Bis jetzt haben wir Chriſtum als Erfüller der Geſchichte, ſowohl des Judenthums als des Heidenthums betrachtet; die Frage entſteht nun, was iſt denn aber das Eigenthümliche in Chriſto, was das alles bisherige Ueberſchreitende? Chriſtus iſt nicht etwa nur der Abſchluß einer vergangenen Zeit, ſondern noch vielmehr der Anfang und der Quell einer neuen Geſchichte; es liegt etwas in ihm, was durch keinen Zuſammenhang der Geſchichte erklärt und vorausgeſetzt werden kann, was vielmehr ſelbſt als eine neue Schöpfung in den Zuſammenhang der Geſchichte tritt. Dieſes Neue und Originale iſt die ſpecifiſche Stellung Chriſti zu Gott, es iſt die Einheit mit Gott, in welcher er ſteht, eine Einheit, wie ſie zwar ſonſt in der Abſtraktion der Idee und der Spekulation aufgefaßt werden konnte, aber nie in einer geſchichtlichen Wirkſamkeit auftrat. Das Eigenthümliche, eine neue Lebens- und Geſchichtsquelle Aufſchließende iſt ſein Handeln in und aus der Einheit mit Gott; es iſt die in den Zuſammenhang der Geſchichte eingetretene ſchöpferiſche Wirkſamkeit des ewigen Wortes ſelbſt. Als das Urbild eines wahren Handelns iſt das ſchöpferiſche Handeln zu betrachten. Dieſe freie, unmittelbare Produktion, die in allem das Gepräge eines ſchöpferiſchen Lebens trägt, ſei es, daß ſie in das menſchliche Gemüth, ſei es, daß ſie bis in die Kreiſe der Natur eindringt, dieſes Urbild des Handelns ſteht uns in der Erſcheinung Chriſti geſchichtlich vor. Sein Handeln geſchieht kraft ſeiner inneren Natur, es iſt nicht ein

Errungenes, sondern das in die getheilten Lebenssphären hinein sich erstreckende Wirken seiner göttlichen Natur.

Während das erscheinende menschliche Handeln durch die mannigfachsten Vermittelungen hindurchgeht und jenes produktive Handeln nur in den Gestalten der Poesie hindurchscheint, so tritt das Handeln Christi ohne die menschlichen Vermittelungen hervor, durch das blose Wort wirkend, und wird so in ihm das weissagende Bild aller Poesie zur vollen gediegenen Wirklichkeit. In dem Handeln Christi sind Vernunft und Natur vollständig geeinigt, eine Synthese, die wesentlich nur göttlicher Natur ist. Diese höchste Synthese tritt nun selbst in die Welt der Erscheinung ein und darum ist hier der eigentliche Mittelpunkt aller Weltgeschichte, weil hier in einem Leben realisirt ist, was die Forderung aller Geschichte ist.

Das Handeln Christi hat den Zweck, das vielfach gehemmte und getrübte Handeln des Menschen wiederherzustellen. Es war ein individuelles Handeln, aber darin — eben weil es ein schöpferisches war — zugleich ein universelles, jeden Einzelnen in seinem innersten Lebenspunkt erfassend und darin gemeinschaftstiftend. Der Grundirrthum jenes getrübten Handelns bestand darin, daß die schöpferische Kraft, die das innerste Wesen eines wahrhaften Handelns ausmacht, statt, daß es aus dem schöpferischen Leben Gottes genommen wurde, aus dem eigenen Wesen zu gewinnen gesucht ward. Der Mensch ist ein freithätiges Wesen auf Grund der Empfänglich-

keit, alles Produktive in ihm hat das Receptive zu seiner Voraussetzung; eben das Läugnen dieses Receptiven und das einseitige Hervorheben des Produktiven ist der Irrthum des abnorm gewordenen Handelns. Um diese Abnormität zu heben, erscheint das schöpferische Leben Christi, das höchste produktive Handeln in der Form des receptiven; es ist durchaus hingebend, dienend, in den Formen aller Receptität, in der Form des Gehorsams und der Demuth sich bewegend. Das Bild Christi vollendet sich uns darum nur dann, wenn wir beides, das absolute produktive, so wie das absolut receptive Handeln in ungetrennter Vereinigung sich durchdringend denken. In Christo ist Hoheit und Demuth auf eine absolute Art vereinigt; gerade in dieser Vereinigung liegt das Prinzip seines heilenden Handelns, liegt die Kraft, das durch falsche Richtung des Produktiven abnorm gewordene Handeln auf dem Wege der Receptivität, des Gehorsams und der Demuth auf die rechte Bahn zurückzubringen.

In dieser durchaus originalen Gestalt des Gottessohns erscheint Christus in seinem Volke. Sein Auftreten fällt in eine Zeit, wo die Theocratie Israels in ihrer bisherigen geschichtlichen Form unhaltbar geworden war. Es mußte für Israel eine neue Lebensentwicklung anheben, und es war ihm Gelegenheit gegeben, was keinem andern Volke möglich war, sich, ohne seinem innersten Wesen untreu zu werden, zu regeneriren, ja vielmehr in dieser Regeneration seine Idee zu erfüllen. Die menschliche Aufgabe Christi

für sein Volk war, dessen Beschränkung aufzuheben und den in dasselbe gelegten Gottesinhalt zum Leben der ganzen Menschheit zu machen. Das Volk Israel hatte eine zwiefache Bestimmtheit, eine volksthümliche, und eine auf die ganze Menschheit gehende. Es sollte aber seine eigne Beschränkung als Volk anerkennen und der entschränkenden Wirksamkeit seines Messias folgen. Die erstere Seite des Volkes wurde durch die Priester, die zweite durch die Propheten dargestellt. Darum tritt Christus auch in der prophetischen Form unter das Volk hin, und, indem sich jene erstere Seite, die priesterliche und im engern Sinn volksmäßige, der prophetischen entgegensetzt, sieht sich Christus in den gewaltigsten Kampf mit dem Volke und seiner priesterlichen Repräsentation gesetzt. Dieser Kampf ist aber nicht allein ein Kampf zwischen Personen und nur durch gewisse Zeitverhältnisse bedingt, sondern ein Kampf, der die innersten sittlichen Gegensätze, wie sie von Anfang an das Leben spalten, betrifft, es ist der Kampf zwischen der Thätigkeit, welche das, was Mittel und Vorbereitung ist, mit aller Macht als Selbstzweck festhalten will und zwischen der freien Schöpfungskraft, welche die ewigen Güter verwirklichen will. Die Wirksamkeit Christi im Volke Israel geht überall darauf, eine neue Schöpfung herauszugestalten, ein absolut Neues darzustellen, die tiefsten Wurzeln eines alten und verderbten Zustandes auszurotten, aber nicht in revolutionärer Weise, nicht in stürmend andrängender Art, sondern einestheils

anknüpfend an die ewigen Grundlagen, die im Volke gegeben waren, um das Volk über sein wahres Wesen aufzuklären, anderntheils den Angriffen gegen sich ein hingebendes Dulden darbietend, das selbst in diesem Hingeben doch wieder durch seine ganze Persönlichkeit schöpferisches Leben ausströmt. Der Kampf Christi gegen die Leiter des Volkes ist darum ein Kampf der vollkommensten Wahrhaftigkeit, die sich ihres innern Grundes und ihrer Einheit mit Gott bewußt ist, mit der äußerlichen unwahr gewordenen und darum nur mit um so mehr Mitteln der Heuchelei und der Gewalt festgehaltenen Form. Diese Wahrhaftigkeit Christi ist das verknüpfende Band zwischen seiner sittlichen Erscheinung und seinem ewigen Gottesgrunde; sein Dringen auf die Reinheit der Gesinnung, auf die ganze Macht der Innerlichkeit stammt aus dem Lebensgesetze, daß der Anknüpfungspunkt für die Wirkung auf das ganze Geschlecht in der Anknüpfung an das Leben Gottes liege und daß der Punkt, wo beides, Gottes Wirkung und eigenes Wirken zusammentrifft, die Gesinnung des Menschen sei.

Die Wirksamkeit Christi unter seinem Volke, dasselbe über seine wahre Bedeutung in seiner Stellung zu den Völkern aufzuklären, ihm seine dienende und prophetische Mission ins Bewußtsein zu rufen, bringt ihn in Conflikt mit den Führern des Volkes. Da er in ihre nationale Beschränktheit, eben weil ihr Festhalten an derselben aus einer sittlichen Unlauter-

keit und Verkehrtheit kommt, nicht eingehen will und kann, so wird er von der Repräsentation des Volkes verworfen, und es beginnt nun eine Reihe von Machinationen gegen ihn, die den bestimmten Plan haben, ihn zu verderben.

Hier entwickelt sich nun eine Reihe von Ereignissen, die als die absolut tragischen in der Weltgeschichte vor uns hintreten. Alles, was die Tragik in ihren geheimnißvollsten Tiefen birgt, offenbart sich in dem Unterliegen Christi. Die beiden Elemente des Tragischen, der Untergang des Individuums und der gerade durch diesen Untergang gewonnene Sieg des Lebens, welches im unterliegenden Individuum wohnt, sind in dem Tode Christi in vollendeter Art verwirklicht. Wir haben früher gesehen, wie die Macht des Bösen aus dem gleichmäßig sich entwickelnden Epos der menschlichen Geschichte eine tragische Katastrophe umschafft. In dem Tode Christi sind aber die Hauptmächte des Bösen thätig; die verschiedensten Formationen desselben treten hier an den Tag, heuchlerische List, gewaltsamer Trotz, Verrath und Läugnung, Schwachheit und Gleichgültigkeit. Ja in den größeren Umrissen geschichtlicher Anschauung angesehen, ist es wunderbar zu bemerken, wie Christus vor Gericht gegenüber den beiden Hauptgestalten der bisherigen Weltentwickelung dasteht. Von Israel wird er verurtheilt als der, der mit Unrecht sich die Ehre der Gottessohnschaft beilege, von Rom als der, der eine falsche Königswürde in Anspruch nehme. Obschon der

Welt nur daraus eine neue Lebensentwicklung zu Theil werden konnte, daß beides, Gottesbewußtsein und individuelles Leben, auf das innigste sich vereinigte, so wird dennoch über den, der die geschichtliche-Persönlichkeit einer solchen Vereinigung ist, das Urtheil von den beiden Seiten, die auf eine abnorme Art die beiden Elemente einseitig darstellten gesprochen, von Israel, welches das geoffenbarte Gottesbewußtsein in eine mechanische, äußerliche und heuchlerische Form gezwängt hatte; von Rom, welches das individuelle Leben in die Spitze eines einzigen Kaisers, der inmitten aller Schändlichkeiten und Gräuel auf die Ehre göttlicher Anbetung Anspruch machte, auslaufen ließ. Die beiden geschichtlichen Hauptgestalten der Sünde, die mechanische und heuchlerische Darstellung der Gottesoffenbarung und der frevelhafte Hochmuth des Individuums sitzen zu Gericht über den, der in seiner Person die Wahrheit alles Menschenlebens, die Vereinigung der göttlichen Offenbarung mit individuellem Leben darstellt und klagen ihn dessen an, was ihre eigenste und tiefste Schuld ist.

Das tragische Gewicht, das auf dem Tode Christi liegt, ist natürlich durch das Eigenthümliche seiner Persönlichkeit und sein Verhältniß zu der Menschheit bedingt. Daß Christus in dieser seiner Einheit mit Gott unter die Macht des in der Geschichte feindselig wirkenden Prinzips gerieth, das ist das tief Tragische. Freilich erhält diese Seite des Todes Christi eine von dem gewöhnlichen tragischen Elemente ver-

schiedene Bestimmtheit. Während nämlich in andern tragischen Conflikten die über einen Helden hinflu, thende Macht des Bösen wie ein Verhängniß erscheint, gegen das er ringt, das er erst zögernd erkennt, das er in diesem halb unbewußten halb bewußten Ringen zu überwinden strebt oder dem er nur halb grollend weicht, geht Christus mit absoluter Freiheit, die mit seinem unbedingten Gehorsam Eines ist, in diesen Kampf ein und erkennt sein Ziel mit voller Klarheit des Bewußtseins. Der Grund hiervon ist, weil er in diesem Conflikt nichts für sich selbst zu sühnen hat, während in den übrigen tragischen Erscheinungen auch der sein Leben für irgend etwas Hohes und Ewiges daran wagende Held nie in der völligsten Entäußerung seines Selbst handelt. In der vollen und unbedingten Freiheit, in welcher Christus den ganzen methodischen Plan seiner Feinde und das ganze Netz, das sich mit dämonischer List und Gewalt um ihn schlingt, als seine eigene That auf sich nimmt und in dem frevelhaften Beginnen der Widersacher zugleich den Weg einhält, auf welchem der Vorsatz, eine neue sittliche Schöpfung hervorzubringen, zum Vollzug kommen kann: in dieser Freiheit wird das Opfer, das Christus in dem Tode darbringt und die alle Zeiten umfassende schöpferische Kraft dieser seiner Opferthat bereitet. Denn jenes Mittel, das wir als das heilende für das abnorme Handeln des Menschen erkannt haben, volle Selbstständigkeit des göttlichen Lebens in der Form der unbedingten Receptivität, der unbedingten Selbstverläug-

nung, tritt in diesem Opfertode in seinem springendsten Punkte hervor. — So ist auch das zweite Element alles Tragischen, insofern das Unterliegen des Individuums das Siegen des in demselben wohnenden Lebens bedingt, durch den Tod Christi verwirklicht. Die Substanz dieses göttlichen Lebens, die Liebe, erscheint hier in ihrer durchsichtigsten Gestalt und darum in einer Macht, wo es ihr möglich wird als ein allgemeines Lebenselement die ganze Menschheit zu durchströmen.

Mit dem bisher Angedeuteten sind freilich nur die allgemeinsten Umrisse gegeben, unter denen der Tod Christi in seiner wunderbaren Bedeutung erscheint. Zwei allgemeine Bemerkungen mögen sich noch hier anreihen, ehe wir die entscheidende Bedeutung des Todes Christi für den Verlauf der Weltgeschichte aussprechen. Zunächst dieses: es darf uns nicht wundern, wenn diesem Einen Punkte, dem Tode Christi, ein so großes Gewicht beigelegt wird. In dem Laufe der Geschichte, wie in dem eines einzelnen Individuums, sind es überhaupt immer einzelne Punkte, aus denen die weiteren Entwickelungen entspringen. Diese Punkte treffen freilich nicht zufällig ein, sondern sind lange genug vorbereitet, aber sie, in ihrer specifischen Eigenthümlichkeit, die über alle Vorbereitungspunkte doch wieder weit hinausgehen, sind schöpferische Lebenspunkte neuer Entfaltungen. Die Geschichte hat zwar den farblosen reinen Himmel der Ideen über sich, ist aber selbst eine irdische Welt voll einzelner Thatsachen in

dem Wellenschlage von Ursache und Wirkung. — Die andere Bemerkung ist diese: Wer hat noch nicht die Schwierigkeit empfunden, welche durch alles erscheinende Leben hindurch aus der Antinomie zwischen Freiheit und Nothwendigkeit, zwischen der Leitung göttlicher Vorsehung und dem Wirken der sich selbst überlassenen Menschennatur uns entgegentritt? Wem ist das Räthsel des Bösen in seinem Verhältniß zur göttlichen Weltregierung schon nahe gestanden? Giebt es doch hier Geheimnisse, die zu ergründen zu allen Zeiten der höchste Schwung des Gedankens gesucht hat. Diese Räthsel finden in dem Maaße eine Lösung, in welchem wir eine Erkenntniß des Opfertodes Christi gewinnen; denn in ihm vereinigt sich objektive Nothwendigkeit mit der freien Selbstbestimmung Christi und dem frevelhaften Beginnen seiner Feinde, oder vielmehr: zwischen der objektiven Nothwendigkeit dieses Todes und dem Beginnen der Feinde steht mitten inne die freie Selbstbestimmung Christi, welche das Unternehmen des Bösen zu innerer Nothwendigkeit des Heiles umschafft. Alle Theodicee hat darum von der Erkenntniß Christi und seines Verhältnisses zur Macht des Bösen auszugehen.

Das für die Weltgeschichte besonders hervorzuhebende Moment im Tode Christi ist nun das, daß durch diesen Tod das ganze Verhältniß Christi zum Volke Israel aufgehoben wird. Indem das Volk Israel Christum verwarf, war die Gemeinschaft Christi mit dem Volke aufgehoben. Die Entschränkung aus dem Volke Israel fand nun Statt, aber auf eine

ganz andere Weiſe, als ſie hätte geſchehen können, wenn Iſrael freiwillig ſein nationales Leben aufgegeben hätte. Die Entſchränkung aus dem Volke Iſrael geſchah auf eine gewaltſame Weiſe; Jeruſalem wurde zerſtört. Es iſt daher natürlich, daß Chriſtus nach ſeiner Auferſtehung in keinem Verkehre mit dem Volke angetroffen wird, ſondern nur in der Gemeinſchaft mit den Jüngern lebt, welche die Keime des neuen Lebens und der neuen Menſchheitsentwicklung in ſich tragen. Chriſtus, der Auferſtandene, hat darum einen Bezug auf die Weltgeſchichte; in den Tagen ſeines Auferſtehungslebens nämlich bildet ſich der ſtille Keim des nachherigen die Welt durchſtrömenden Lebens; hier wachſen die leiſen Anfänge der durchaus neuen Schöpfung, die inmitten der alten anbricht. Das Auferſtehungsleben Chriſti trägt darum ſelbſt einen wunderbar geheimnißvollen, mit unſerm gewöhnlichen Maaße nicht auszumeſſenden Charakter; wie es inmitten der Weltbegebenheiten ein durchaus verborgenes Leben iſt, ein gleichſam hinter dem Vorhang der Geſchichte ſich bewegendes Leben, ein göttliches Stillleben, ſo iſt es in der That theils ein weiſſagendes Vorbild auf das Stillleben, das nach den vollbrachten Kämpfen der Geſchichte eintreten wird, theils die Sammlung der Kräfte, die zur Hinausführung dieſer Kämpfe nothwendig ſind, und die Grundlegung der Prinzipien, welche die nachherige Lebensentwicklung bedingen. Daß nun Chriſtus in ſeinem Auferſtehungsleben, das uns die Wiederherſtellung der menſchlichen Natur und des Menſchen ſieghafte Eini-

gung mit der Natur und Verklärung derselben vorbildet, in einem geheimnißvollen Dunkel verharrt, giebt uns die Einsicht in die wichtige Erkenntniß, daß die durch ihn bewirkte neue Lebensentwicklung nicht etwa wie mit Einem Schlage fertig und abgeschlossen dasteht, sondern daß sie durch die so vielfach getrübte Wirklichkeit sich erst durchzukämpfen hat, daß sie nicht handgreiflich, sondern vielmehr nur dem Glauben zugänglich ist, und in dieser Art mehr als Aufgabe, denn als schon vollendete Verwirklichung sich kund giebt.

So liegt in der Erscheinung Christi der Grund einer neuen Lebensentwicklung, einer neuen Zeit. Christus ist Prinzip und Thatsache zugleich, Prinzip und Thatsache einer neuen Schöpfung, er ist der Anfänger eines neuen Lebens, darum auch der neue, der zweite Mensch genannt. Geschichtliche Bildungen erkennt man, wenn man die Anfänge derselben erkennt; das Walten der göttlichen Vorsehung in der Geschichte wird in dem Anknüpfen neuer Anfänge geschaut. In Christo ist ein absoluter Anfang, der alle Hauptanfänge der Geschichte zusammenfaßt; wenn die Geschichte sich in Schöpfungsgeschichte, Menschengeschichte und Heilsgeschichte auseinanderlegt — was fehlt von diesen drei großen Akten in der Person Christi? An der Heilsgeschichte knüpft er an, um durch die vollendete Darstellung des Menschenlebens das Leben der Schöpfung zu vollenden.

Kant sagt in seinen Ideen zu der allgemeinen Geschichte: „wo nimmt der Mensch den Herrn her?

nirgend anders als aus der Menschengattung. Aber diese ist ebensowohl ein Thier, das einen Herrn nöthig hatte. — — Jeder wird immer seine Freiheit mißbrauchen, wenn er keinen über sich hat, der nach den Gesetzen über ihn Gewalt ausübt. Das höchste Oberhaupt soll aber gerecht für sich selbst und doch ein Mensch sein. Diese Aufgabe ist daher die schwerste unter allen, ja ihre vollkommene Auflösung ist unmöglich: aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts gerades gezimmert werden. Nur die Annäherung zu dieser Idee ist uns von der Natur auferlegt" — Was in diesen Worten nur als eine Annäherung zu dieser Idee ausgesprochen ist, das ist in der einzigen Erscheinung Christi verwirklicht; alle die Bedingungen, die von Kant für ein wahres Oberhaupt der Menschheit verlangt werden, sind in Christo erfüllt; er ist ebensowohl Herr und Gerechtigkeit, als er Mensch ist, das, was wir zuvor als absolute Vereinigung von schöpferischer Produktion und von unbedingter Receptivität ausgesprochen haben, ist in den eben angeführten Worten Kant's als Aufgabe hingestellt, wie es in der Erscheinung Christi als wirkliche Thatsache vor uns steht.

XII.

Charakter der chriſtlichen Zeit.

Von der Erſcheinung Chriſti aus geht alſo eine neue Lebensentwicklung. Wir geben zunächſt in den allgemeinſten Zügen den Charakter derſelben.

1. Die neue Zeit, d. h. die durch die Erſcheinung Chriſti bedingte Zeit ſtellt uns in einer Hinſicht ebenſo wenig etwas Neues dar, als ſie auch wieder durchaus etwas Neues iſt. Das Selbſtbewußtſein, haben wir geſehen, hat ſich in der Entwicklung des Alterthums in allen ſeinen Sphären ausgebreitet, und ſo finden wir, daß in der ganzen Entwicklung der neuern Zeit keine Idee vorhanden iſt, die nicht ſchon eine Analogie, eine Andeutung im Alterthum gehabt hätte; weder in Philoſophie noch in Kunſt giebt es irgend einen Kreis, der nicht auch im Alterthum ſchon verſucht worden wäre; aber der große Unterſchied in der neuern Zeit iſt der, daß eine ganz andere Begründung dieſer Ideen gegeben iſt; das abſolut Neue in der neuern Zeit iſt die Begründung der Ideen in dem Leben Gottes und ihre Beziehung auf das Ganze der Menſchheit.

2. Ein fernerer Charakter der durch Chriſto bedingten neuen Menſchheit iſt die Herſtellung eines Organismus. Während der Charakter der alten Zeit ein Charakter des fortwährenden Zerſtreuens iſt, ein fortwährendes Auseinanderfallen, ſo trägt die

neue Zeit durchaus den Charakter des Sammelns. Die Fäden der Geschichte werden allzumal angezogen; es ist durchweg etwas Simultanes, was wir bemerken; die Völker treten in einem Zusammenhange auf, so daß dieselben Ideen zumal oder doch in einer kurzen Aufeinanderfolge sie bewegen. Das Streben, die einzelnen Völker als Glieder Eines und desselben Leibes aufzufassen und darzustellen, verschafft sich immer mehr Geltung.

3. Daraus entspringt die eigenthümliche Beschaffenheit des historischen Handelns in den neuern Zeiten. Es bezieht sich ebenso auf das Individuum wie auf die Gattung. Das Handeln selbst erscheint ebenso als ein individuelles, als es seine stete Beziehung auf das Ganze der Menschheit hat. Diese beiden Elemente des Handelns stehen sich nicht mehr so getrennt einander gegenüber, wie im Alterthum, haben vielmehr das Streben, durchaus ineinander überzugehen.

4. Darum greifen die beiden Arten des Handelns, das produktive und das reproduktive, ineinander über. Im Alterthum stehen Heidenthum und Judenthum einander gegenüber, beide die großen historischen Gestaltungen des menschlichen Handelns, des produktiven und reproduktiven; diese beiden Gestalten des Handelns reichen sich aber nun die Hände zu der gemeinsamen Lebensarbeit.

5. Hieraus ergeben sich die beiden Sphären der Kirche und des Staates, deren Entwicklung und inneres Verhältniß die Aufgabe der neuen weltgeschichtlichen Entwicklung ist. Die Sphäre der Kirche

beruht auf der Macht reproduktiver Bildung des Individuellen; das ursprüngliche Leben des Menschen, wie er in sich eine ganze Welt umfaßt, soll in derselben erneuert und in dieser Erneuerung dargestellt werden; es soll durch die Kirche die Fähigkeit gewonnen werden, ein lauteres, ungetrübtes, produktives Handeln möglich zu machen. In dieser Beziehung steht die Kirche, als die Sphäre des heilenden Handelns, als Mittel da, als ein Weg, nicht als ein Selbstzweck. Aber die Kirche hat auch einen Selbstzweck, nemlich, indem sie die tiefste Ausbildung des Individuums sich vorsetzt, die Bedeutung des Individuums in seiner ewigen Beziehung zu Gott und darin auch in Beziehung auf die ganze Menschheit hervorzuheben. Die Gattung der Menschheit erscheint in der kirchlichen Darstellung vermöge ihrer einigen Beziehung zu Gott als Ein Individuum. Durch die Macht des Bösen hat die Gattung das Uebergewicht über das Individuelle erhalten. Die Kirche aber braucht ihr heilendes Prinzip dazu, in dem Wesen der Gemeinschaft, das sie darbietet, die Gattung als Individuum hervorzuheben; sie erzielt die Wiederkehr des ursprünglichen Individuums in der Masse der Gattung. Dies ist die Stellung der Kirche, die ihr durch nichts anderes ersetzt werden kann, worin sie eine ewige Zukunft hat. — Der Staat auf der andern Seite ist die Sphäre des produktiven Handelns; er ist die Seite der Arbeit, er bezweckt die Aufnahme der Erde in das System des menschlichen Wesens, die Darbildung der Natur in die Gedanken des mensch-

lichen Geistes durch gemeinsame Arbeit. Haben wir den Organismus erkannt, als in die beiden Enden Gottes und der Natur auslaufend, so sehen wir, wie ein wahrhafter Organismus sich nur in den beiden zusammengehörigen Sphären von Kirche und Staat vollziehen kann.

6. Aber auch in dieser neuen Lebensentwicklung ist die Macht des Bösen nicht geschwunden. Sie macht auch aus dieser neuen Entwicklung wieder eine neue Reihe von Kämpfen und läßt einen Dualismus durch die ganze neue Zeit hindurchgehen, der auch für diesen Abschnitt auf eine neue Zukunft einer vollkommenen Weltentwicklung hindeutet, wie ja auch die Erscheinung Christi von ihm selbst auch wieder als eine Weissagung auf eine zweite herrliche Wiederkunft ausgesprochen wird. Weil nun für die neuere Zeit die Aufgabe so bestimmt und so groß erscheint: weil die Idee, die derselben zu Grunde liegt, eine so rein geistige ist: so muß der irrationale Rest, der zwischen Idee und Erscheinung übrig bleibt, viel klaffender erscheinen, während das Alterthum, das seine Erscheinung doch nicht ganz ohne den Einfluß jener ewigen ungeschriebenen Gesetze lassen kann, harmonischer sich darbietet. Daher der Ausspruch: die Alten seien besser, als ihre Religion, die Neueren schlechter, als dieselbe.

XIII.

Die Elemente der neuen Geſchichte.

Die Frage entſteht nun, wie die angegebenen charakteriſtiſchen Merkmale der durch die Erſcheinung Chriſti bedingten Zeit ſich geſchichtlich bewähren. Wir ſchreiten ſomit zu dem Verſuche, die Hauptzüge der neuern Zeit zu beſchreiben, wie ſie ſich aus den vorhandenen Elementen der alten Zeit durch den Einfluß des neuen Geiſtes des Chriſtenthums geſtaltet haben. Es ſei uns hierbei folgende Bemerkung vergönnt. Wer an die Darſtellung der neuern, alſo auch bis zu uns heranreichenden Zeit geht, der ſtellt ſich mitten in das Feld der verſchiedenſten, ſich widerſtreitenden Meinungen und Partheien. Wir haben ſchon in der einleitenden Rechtfertigung bemerkt, wie durch unſre Zeit ein Beſtreben waltet, einerſeits die gegebenen Zuſtände gewaltſam umzuſtürzen, andrerſeits die Zuſtände früherer Jahrhunderte zurückzurufen. Die Conflikte ſind nicht etwa nur im politiſchen, ſondern auch im religiöſen und kirchlichen Leben ſchneidend und bitter geworden. Alle Partheien aber wenden ſich zuletzt an die Geſchichte nnd verlangen von ihr Beſtätigung ihrer Tendenzen. Wie tritt nun unſere Betrachtungsweiſe dieſem Stande der Dinge gegenüber? Trägt ſie ein kirchliches oder politiſches Programm an der Stirne? Will ſie dieſem oder jenem Zwecke allein dienen? Und wenn ſie dieſes abweiſt, ſo bleibt es

auch auf der andern Seite immer ein mißliches Ding um die Behauptung, über den Partheien zu stehen.

Unsere Betrachtungsweise möchte demnach einen Standpunkt einnehmen, der sich aus der Gliederung der Geschichte selbst hervorhebt. Das Schema der neuern Geschichte gleicht im Ganzen dem Schema der alten Geschichte; wie wir dort die Entwicklung in zwei großen Abschnitten sich entfalten sahen in dem Einen, welcher mehr das Gattungsverhältniß berücksichtigte, in dem andern, welcher mehr auf die Seite des Individuellen Nachdruck legte; und wie diese beiden Abschnitte zuletzt in der römischen Weltherrschaft, wenn auch in einseitiger Weise, zusammen gingen: ebenso entfaltet sich der christliche Geist der neuern Zeit in denselben Entwicklungsphasen. Auch hier zunächst mehr ein Vorwalten des Gattungsmäßigen, sodann ein vorwiegendes Eintreten des Individuellen; das, was wir Mittelalter nennen, trägt den Charakter der Gattung; die neuere Zeit, von der Reformation an, mehr den Charakter des Individuellen. Wenn nun hierin große Weltgesetze der Entwicklung offenbar werden: wie einseitig und kleinlich ist es, nur dem einen oder dem andern Elemente allein das Recht des Bestehens zuzugestehen; wie ungerecht, in diesen Gestaltungen weder das Großartige und Herrliche, noch das Einseitige und in dieser Beziehung dem Untergang Geweihte zu erkennen? Warum ist aber dennoch so viel Streit und Gegensatz gerade zu unserer Zeit? Daran ist einestheils freilich der eifernde Unverstand und die nichts lernende und darum nichts

vergessende Leidenschaft oder Beschränkung Ursache, aber es liegt dieser Erscheinung noch etwas andres zu Grunde. Der neu entbrannte Streit unserer Tage, da die Einen mit aller Macht den Zauber des Mittelalters heraufbeschwören wollen, die andern dem Individuellen eine alles Maaß überschreitende und zerstörende Herrschaft anmaßen, zieht seine meiste Nahrung aus der Aufgabe selbst, welche unsere und die nächste Zeit zu lösen hat: eine wahrhafte organische Vereinigung von Gattung und Individuum zu stiften. Ob diese Aufgabe in wirklich geschichtlicher Weise gelöst werde, oder ob sie als ein stetes Problem vor uns stehe, das für seine Lösung stets einen irrationalen Rest übrig läßt, bleibe vor der Hand dahingestellt. Das ist gewiß, der ideale Maaßstab muß solch eine Zukunft bleiben; in ihr müssen wir den Standpunkt nehmen, um die Entwicklung der Zeiten zu erkennen und ihr Ziel zu verfolgen, nach welchem es durch so viele Beschränkungen und Hemmungen, durch so viele Einseitigkeiten und Katastrophen geht.

Die nächste Aufgabe ist nun, zu sehen, wie die einzelnen Elemente, aus welchen die neue Zeit sich bildet, sich sammeln und wie das alte Leben abstirbt. Diese Elemente sind: die christliche Gemeinde, in ihrem eigenthümlichen Wesen, so wie in ihrem Verhältniß zu Israel und zum römischen Staat; sodann der römische Staat selbst in seinem Verhältniß zur weitern Entwicklung der Geschichte, und zuletzt das Germanenthum und die Völkerwanderung.

1. Es kam alles darauf an, das durch Christus dargestellte und in die Welt in seiner einzelnen Persönlichkeit eingelebte Leben zu einem Leben der Menschheit zu machen. Deßhalb hatte sich Christus schon während seiner engern Wirksamkeit im Volke Israel Jünger erwählt. Dasjenige Prinzip, durch welches das persönliche Leben Christi zu dem Leben der Gesammtheit wird, ist der heilige Geist. Darum theilt Christus diesen Geist schon während seines Auferstehungslebens mit, jedoch so, daß diese Geistesmittheilung nur an die einzelnen Jünger als Individuen statt findet. Bei dem Pfingstfeste aber erfolgt sie insofern an die Jünger als sie zu einer Gemeinschaft verbunden sind und der heilige Geist erscheint hiermit als das bewegende Prinzip der Gemeinschaft. Darum trägt diese Gemeinschaft zunächst als solche das Prinzip des heiligen Geistes in sich, aber zugleich auch darum, weil jedes einzelne Individuum, das ein Glied dieser Gemeinschaft ist, von diesem Geiste selbst durchlebt ist. So stellt die erste christliche Gemeinde das Durchdrungensein des Gattungsbewußtseins mit dem des individuellen Lebens genau dar und erscheint mithin als der gemäße Träger, worin das Gottesbewußtsein als der treibende Geist einer neuen Entfaltung der Menschheit aufbewahrt und dargereicht wird.

Das Eigenthümliche dieser Gemeinschaft besteht darin, daß sie die schöpferische Thätigkeit, die Christus an sich erwiesen und die er in die Welt gebracht

hat, in ihren Lebenskreis auffaßt und weiter verbreitet. Der Inhalt der erſten chriſtlichen Gemeinde iſt der Inhalt des Lebens Chriſti ſelbſt und zwar in der Beziehung dieſes Lebens zu dem Gewiſſen des einzelnen Individuums ſo wie zu der ganzen Menſchheit, inwiefern ſich dieſelbe in den beiden Formen des Judenthums und Heidenthums darſtellt. Wie nun das Urſprüngliche in der Erſcheinung Chriſti ſeine völlige Einheit mit Gott iſt, ſo gehörte es zu der erſten Aufgabe der urſprünglichen Gemeinde, die geſchichtliche Erſcheinung Chriſti in ihrer ewigen Begründung in Gott zu erkennen, das Bild Chriſti aus dem Gebiete der nur hiſtoriſchen Erſcheinung in das Gebiet erkennender Liebe zu verſetzen, wodurch es in ſeiner ewigen Beziehung zu einem jeden Einzelnen wie zu dem ganzen Geſchlechte klar wird.

Daher der große Reichthum an Produktion in der erſten Kirche; in ihr ruhen alle Keime der folgenden Entwickelung; kein Verhältniß weder der Einzelnen noch größerer hiſtoriſcher Geſtaltungen, das in der Folgezeit aufwuchs, giebt es, das nicht ſchon im Voraus in dieſer Zeit angedeutet geweſen wäre; es liegt in ihr die keimartige Darſtellung des ganzen in die Breite und Fülle ſich ausdehnenden Chriſtenthums.

Bei dieſer Bildung der erſten Gemeinde ſind vorzüglich zwei Momente in Betracht zu ziehen, der Glaube an die baldige Wiederkunft Chriſti und das Anlehnen an die noch beſtehende iſraeli-

tische Theokratie. Durch den Glauben an die baldige Wiederkunft Christi wird der ganze Anschauungskreis der ersten christlichen Gemeinde bedingt, dieser Glaube dringt, kann man sagen, durch alle ihre Poren. Er bewirkt, daß sich die erste Gemeinde ganz rein und abgesondert von den übrigen Weltereignissen entwickelt, nur in Ausbildung ihres in sie gelegten Inhaltes begriffen und beschäftigt, den innern Zusammenhang des neuen Lebens in seinen einzelnen Theilen zu vermitteln und festzuhalten. Die Formen, in welchen dieses neue Leben sich darstellt, sind freilich anfänglich noch die alten Formen Israels; schon deßhalb, weil hierdurch das Gesetz der Continuität gewahrt wird, und dann, weil wegen jenes Glaubens der Wiederkunft überhaupt weniger Werth auf Neubildung der Form gelegt ward.

Ein mächtiges Ereigniß aber, wodurch die geschichtliche Entwicklung ihren weiteren Anstoß erhielt, war die Zerstörung Jerusalems. Hierdurch wird zunächst das Geschick Israels erfüllt; jener priesterliche Hochmuth, welcher das äußere Recht und die äußere Form Israels vor allem festhielt und gegen alle wahrhaft prophetische Entwicklung stritt, findet hier seinen gerechten Untergang. Die Zerstörung Jerusalems ist die nothwendige Folge des Zurückweisens Christi; sie ist die Antwort auf die Entscheidung Israels, das äußere Recht und die Form statt der wahren Entwicklung gewählt zu haben, und es ist deßhalb bedeutsam und im ganzen Gange der Entwicklung begründet, daß Israel an der falschen

Meſſianität eines Volksverführers zu Grunde gieng. Die Zerſtörung Jeruſalems iſt der praktiſche Beweis, für die ganze pauliniſche Deduktion des Verhältniſſes von Iſrael zu Chriſtus und ſeiner Gemeinde. Auf die Entwicklung der chriſtlichen Gemeinde hatte aber die Zerſtörung Jeruſalems den wichtigſten Einfluß. Hierdurch ward der Glaube an die Wiederkunft Chriſti modificirt; es wurde klar, daß ein neuer Horizont in der Weltgeſchichte ſich öffne; man erkannte, daß die Fortbildung in der Gemeinde nicht mehr blos eine innere, nicht, daß ich ſo ſage, die Fortſetzung des ſtillen Auferſtehungslebens, ſondern zugleich ſelbſt ein welthiſtoriſches und bewegendes Prinzip ſein ſollte. Der Glaube an das baldige Weltende zeigt ſich überall, wo die Aufgabe aller Weltentwicklung erreicht ſcheint; darum mußte dieſer Glaube bei der Erſcheinung Chriſti am beſtimmteſten eintreten und ſich in der Gemeinde, die das Leben Chriſti als ein Leben der Gemeinſchaft darzuſtellen berufen war, feſt behaupten. Mit der Zerſtörung Iſraels erkannte aber die chriſtliche Gemeinde ihre Aufgabe, in die Weltgeſchichte einzutreten und ein bewegendes Prinzip derſelben zu werden; die Schale war geſprengt, innerhalb deren die Gemeinde ſich gleichſam familienmäßig bewahrt hatte; ſchon um der Selbſterhaltung willen mußte die Gemeinde dem Strome des Lebens, der ſie in das offene Meer der Welt und ihrer Geſchichte trieb, folgen.

Somit ſind wir zur Betrachtung der chriſtlichen Gemeinde in ihrem Verhältniſſe zum Heidenthum und

zum römiſchen Staate gelangt. Dieſes Verhältniß iſt einestheils ein dem römiſchen Staate feindliches, andrerſeits kommen auch manche Berührungspunkte vor, welche beide Sphären einander annähern. Die feindſelige Stimmung beider Lebenskreiſe iſt natürlich; es ſind ihrem innerſten Weſen nach zwei entgegengeſetzte Mächte, Gottesbewußtſein und Selbſtbewußtſein, Gottes Reich und Weltreich. Es lebt in der chriſtlichen Gemeinde ein Trieb und Geiſt, der die römiſchen Formen durchbricht; wenn darum Gibbon in ſeinem bekannten Werke dem Chriſtenthum den Vorwurf macht, es habe zur Zertrümmerung des römiſchen Reiches beigetragen und deſſen Fall vorſchnell bereitet, ſo liegt hierin, aus welcher Geſinnung des Verfaſſers dieſe Darſtellung auch gekommen ſein mag, dennoch eine vollſtändige Wahrheit, nur mit dem Unterſchiede, daß dem Chriſtenthum daraus kein Vorwurf zu machen iſt, weil ſich überall das geſchichtliche Geſetz zeigt, daß jede frühere Periode nicht allein durch ihr eigenes verkommenes Leben, ſondern auch durch den friſchen, alles Welke zu einer nur ſchnelleren Verweſung führenden Hauch einer neuen Zeit zerfalle. — Aber wie ſehr auch dieſe beiden Sphären des chriſtlichen und römiſchen Lebens einander entgegengeſetzt ſind, ſo giebt es dennoch unter ihnen auch Berührungspunkte, die nicht überſehen werden dürfen. War durch die Zerſtörung Jeruſalems der chriſtlichen Gemeinde die Welt als der große Raum angewieſen, in welchen ſie ihr Leben ausgebreitet hatte, ſo konnte ſie ſelbſt nicht ohne Rückwir-

kunz der vorhandenen Bildung bleiben; diese Bildung hatte sich im römischen Staate vorzüglich nach den beiden Seiten der Wissenschaft, der Philosophie, so wie der Politik, der Verfassung, ausgebildet; die Philosophie beruhte vornemlich auf griechischer Grundlage, die Politik war Eigenthum und Virtuosität der Römer. Beide Richtungen konnten Anknüpfungspunkte an der christlichen Gemeinde finden; jener Hauptinhalt aller Philosophie, die Lehre vom ewigen Wort, an der Erkenntniß Christi und seines Verhältnisses zu Gott; jene politische Verfassungsform an den Formen der Gemeinde und deren israelitischer Abkunft. Ehe freilich diese Rückwirkung auf eine entschiedene und, daß wir so sagen, officielle Weise geschah, treffen wir auf eine Menge von Fluktuationen in mannigfacher Abwechselung von Bekämpfung und Aneignung. Wir begegnen hier wieder einer neuen Kundwerdung des retardirenden Prinzips, das sich vornemlich darin zeigt, die sich neu entfaltende Lebensstufe auf die vorige zurückzuführen. Die Sphäre des Selbstbewußtseins hatte sich innerhalb Rom's bis zur Form des Rechts erweitert; in dieses Rechtsleben senkt sich nun das Leben des Gottesbewußtseins, wie es in Christo und seiner Gemeinde offenbar wurde, um das Menschheitsleben zu seiner Wahrheit zu führen. Da nun auch das Gottesbewußtsein in seiner Vorbereitungszeit in Israel zunächst als ein Gesetz, als Rechtsform in die Welt trat, so war darin für das römische Rechtsleben ein Anknüpfungspunkt gegeben, sich der Formen der christlichen Gemeinde

zu bemächtigen, und dies um so mehr, je weniger das göttliche Prinzip der Gemeinschaft festgehalten, je mehr menschliche Vermittelungen aufgesucht wurden. Diese Ausbildung der Gemeinde in die Kreise des öffentlichen Lebens, die Erfüllung der Gemeinde durch die Elemente der vorhandenen Bildung — dies ist der Weg der Bildung der Gemeinde zur Kirche. Die Kirche fängt in ihrem eigentlichsten Wesen da an, wo die Gemeinde in den Kreis des Staats auf berechtigte Art tritt. Dies geschieht nun bekanntlich durch Constantin d. Gr. Constantins Uebertritt zum Christenthum ist wesentlich eine politische That von großartigstem Sinne. Constantin erkennt, die bisherige Art und Weise des römischen Lebens sei nicht haltbar, sie bedürfe neuer Grundlagen; diese neue Grundlage erkennt er im christlichen Geist und darum fügt er im Bewußtsein, daß im Christenthum neue weltbewegende Kräfte liegen, die christliche Gemeinde als ein wesentliches Glied in den römischen Staat ein, gleichsam um dadurch einem abgelebten Körper neues Blut und Leben zuzuführen. Wie wahr die eben angedeutete Darstellung sei, zeigt uns das Beispiel Julians. Er, der uns an seinem Wesen das lebendige Beispiel darstellt, in welch innerer Verwandtschaft die Begriffe Sophistik und Reaktion stehen, versucht den Staat wieder auf die antik-heidnische Grundlage zurückzuführen; er versucht, die zur christlichen Kirche gewordene Gemeinde wieder auf ihre erste Form zurückzudrängen, indem er sie

von den Quellen griechiſcher und römiſcher Bildung abzuſchneiden ſucht.

2. Wir haben nun dieſen römiſchen Staat ſelbſt zu betrachten. Schon früher, als wir von Rom ſprachen, haben wir geſehen, wie die letzten römiſchen Bildungen über den Kreis des engern antik-heidniſchen Sinnes hinausreichten; dieſer Prozeß auflöſender Erweiterung geht durch die folgenden Zeiten Rom's. Die Geſchichte der Kaiſerperiode iſt die Geſchichte der Bildung des modernen Geiſtes aus dem antiken. Die plaſtiſche Rundung und Fülle des antiken Lebens weicht der eindringenden Subjektivität und Reflexion. Wir treffen auf die mannigfachſten Formen dieſer Subjektivität, bald auf eine große Innigkeit des Gefühls, wie ſie in lyriſchen Ergüſſen oder in phantaſtiſchen Philoſophemen ausſtrömt, bald auf einen gewiſſen Humor, der mit Gegenſätzen ſpielt und ausſpricht, welch geringe Befriedigung die Gegenwart darreicht; in allen dieſen Richtungen weicht der ſtille und gemeſſene Ernſt der antiken Plaſtik; die ſtrenge Bewahrung der feinſten Grenzen, dieſes Hauptgeheimniß aller Plaſtik, wird von der überwuchernden Reflexion verlaſſen, überall erſcheint eine Vermiſchung und Combination vorhandener Bildungen; die Ideen des Cosmopolitismus wachen auf, die ſo ſehr dem früheren Geiſte des Alterthums entgegen ſind; ebenſo öffnet ſich mehr die Tiefe der Gemüthswelt, und auch krankhafte Stimmungen werden ſchon wahrnehmbar, Verſtimmung und Verdruß, ein gewiſſer Widerwille, forcirte Empfindungen werden laut —

alles Zeichen einer verfallenden Zeit. Dazu die Herrſchaft einer weit verzweigten Allegorie, die auf dem Mittelwege zwiſchen unmittelbarem Gefühl und erwachendem Bewußtſein liegt; neben dieſer Allegorie läuft Skepticismus und völliger Unglaube.

Der Beruf Rom's in dieſer Zeit iſt, der Uebergang von der alten Welt zur neuen zu ſein. Rom bietet ſich als den Stoff an, aus welchem die neue Welt ſich aufbaut, es iſt der große Grenzſtrich, der die beiden Hemiſphären der alten und neuen Welt verbindet. Wir erblicken zwar einen Verfall von Kunſt, Poeſie, Staat und Recht, aber aus und durch dieſen Verfall ringen ſich auch neue Bildungen hervor. In die verfallenden Formen dringt ein neuer Geiſt und ſchafft aus deren verderbtem Inhalt durch die Originalität des neuen Geiſtes auch neue Geſtalten; ſo bildet ſich aus den auseinandergefloſſenen Formen der antiken Baukunſt die moderne, ſo aus den geſchloſſenen Reihen der alten Metrik der Geſang des modernen Reims, ſo in der Folge der Zeiten aus den Ruinen der alten Sprache die **lingua vulgaris** der neuen, romaniſchen Zungen, ſo aus den Trümmern der alten Caſtelle die Ritterburgen des Mittelalters. Rom ſtellt alſo im großen Maasſtabe das Geſetz der Geſchichte dar, daß auch bei ihren entſchiedenſten Wendungen doch immer ihr Zuſammenhang gewahrt bleibe.

3. Neben dieſem ſo eben erwähnten Geſetze geht aber ein anderes, demſelben entgegengeſetztes durch den Verlauf der Geſchichte, das Geſetz nämlich, wor-

nach mitten in der geschichtlichen Entfaltung ein neues, mit der vorhergehenden Entwicklung gar nicht zusammenhängendes Leben erscheint. Man glaubt in der geschichtlichen Entwicklung plötzliche Unterbrechungen zu sehen; es scheint alles bisher Errungene in Frage gestellt und dem Untergang preisgegeben, es scheinen, wie in der Entwicklung der natürlichen Lebensstufen, so in den Entwicklungen der geschichtlichen Lebensperioden ungeheure Rückschritte gethan zu werden; es ist, als wolle man zum alten Chaos zurück. Diese scheinbaren Rückgänge sind aber nichts anderes, als Anfangspunkte einer neuen Entfaltung, und es ist gerade ein durchgreifender Beweis, daß eine Neubildung Statt findet, wenn auf erste Anfangspunkte zurückgegangen wird.

Wie stellt sich nun mitten in dem Verlaufe der geschichtlichen Entwicklung etwas durchaus Neues und auf Anfangspunkte Zurückführendes dar? Wir antworten: in einem Volke. So tritt auch jetzt ein neues Volk in die Weltgeschichte ein, das Volk der Germanen. Seine Bestimmung im Allgemeinen ist: Träger und Verbreiter des neuen Lebens unter den Völkern zu sein. Zu diesem Zwecke ist das germanische Volk von Ursprung an organisirt. Sein innerstes und tiefstes Wesen ist schöpferische Kraft; ein frisches, urkräftiges, durchaus originelles Leben, also ein solches, welches zur Neuschöpfung der Geschichte nothwendig ist, waltet durch dieses Volk. Aus diesem seinem tiefsten Charakterzug einer schöpferischen Urkraft entspringen alle seine bezeichnenden Eigenschaften.

Der tiefe Zug der Religioſität und Andacht, die nicht gerne an ſichtbaren Abbildern des Unſichtbaren weilt, der unendliche Werth, den das Individuum als ſolches anſprechen darf und den es im eigenen Selbſtgefühl als Ehre trägt, die faſt religiöſe Achtung, die den Frauen gezollt ward, ſind Eigenſchaften, die aus jener Tiefe der ſchöpferiſchen Kraft hervorgehen. Es ſind Eigenſchaften, welche das Geheimniß der Perſönlichkeit bilden. Neben der Selbſtſtändigkeit und Männlichkeit, die aus dieſem ſchöpferiſchen Geiſt hervorleuchtet, geht zu gleicher Zeit durch daſſelbe Volk ein Zug des Dienens, des ſich Hingebens, der Treue, ein Zug, der mit dem Vorhergehenden nicht im Widerſpruche ſteht, ſondern vielmehr durch die Ideen der Religioſität und der Ehre vermittelt iſt; erſchien es doch als eine würdige Lebensaufgabe, dem Dienſte eines andern ſeine Perſönlichkeit anzubilden und dieſelbe in ausharrender Treue hierfür zu erhalten.

So ſehen wir in dieſem germaniſchen Volke dieſelben Charakterzüge als nationale Züge, die wir als tiefſte Eigenthümlichkeiten des Chriſtenthums, des neuen weltdurchdringenden Geiſtes gefunden haben. Wir ſchauen an dem germaniſchen Volke ſchöpferiſche Urkraft, perſönliche Selbſtſtändigkeit und dienende Treue; — ſo mußte dieſes Volk beſtimmt ſein, der nationale Träger des Chriſtenthums zu werden, das Chriſtenthum noch in einer ganz andern Weiſe zu dem völkerbewegenden Prinzipe zu machen, als es durch das römiſche Volk geſchehen war. Das römiſche

Volk gieng nur eine Vermittlung mit dem Chriſtenthum ein, ſein Verhältniß zu ihm mehr war ein gemachtes als ein gewordenes.

XIV.

Das Mittelalter in ſeiner Bildung und ſeinem Weſen.

Die Aufgabe des germaniſchen Volkes war eine doppelte: es ſollte eben ſo ſehr ein treibendes, zerſtörendes Element in der Geſchichte, als ein ordnendes und ſammelndes ſein, — wie denn freilich zur Neuſchöpfung einer Zeit dieſes beides, das negative und poſitive Element, mitwirken muß. Dieſe Aufgabe des Volkes konnte nicht einſeitig ausgeführt werden, ſondern, da ſie das ganze geſchichtliche Leben der Menſchheit betraf, auch nur im Zuſammenſtoß der ganzen Geſchichte. Dieſer Zuſammenſtoß der ganzen Geſchichte erſcheint als Völkerwandernng. Durch Wanderungen haben wir ſchon früher geſehen, trennen ſich die großen Schöpfungstage in der Geſchichte; ſie ſind die chaotiſchen Maſſen, aus denen ſich die neuen Bildungen hervorringen. Die Völkerwanderung am Anfange der neuen Geſchichte iſt keine vereinzelte Thatſache, ſie iſt nicht durch dieſe oder jene einzelne Urſache zu erklären, ſie iſt das Aufbrauſen der ganzen Menſchheit; es geht wie

ein Sturmwind über die Wasser der Menschheit hin und es werden dieselben vom tiefsten Grunde aus aufgewühlt. Dieses Völkerbrausen ist, wie einst die Sündfluth ein naturhistorisches, so ein völkergeschichtliches Ereigniß. Nicht nur in Asien und Europa schlagen diese Wellen der Völkerbewegung über alle Ufer und Dämme, sondern auch in Amerika, ja in Afrika und selbst in dem so wenig ausgebildeten Australien findet nach neueren Forschungen ein solches Völkergeschiebe und Völkertreiben statt. Es ist also eine Gährung des ganzen Menschengeschlechts, eine Gährung, die in den weltgeschichtlichen Erdtheilen, in Asien und Europa, zu dem Anstoß einer ganz neuen Weltentwicklung geworden ist.

So ist die Völkerwanderung eine alle Geschlechter der Erde mit geheimnißvoller Gewalt durchdringende und erschütternde Macht, eine gottgeweihte That zur Bereitung einer neuen Weltepoche. Was ist nun das Werk dieser Wanderung? Sie vollendet die Zertrümmerung der alten Welt, d. h. sie macht diese Zertrümmerung, die schon längst innerlich vollzogen war, zu einer offenkundigen und politischen Thatsache; sie emancipirt die einzelnen Provinzen von dem Zusammenhang mit Rom. Die beiden Völker, die Römer und die Germanen, erscheinen in einem ganz besondern Verhältniß zu der Entwicklung der Geschichte. Die Römer hatten die Aufgabe, die Macht der Barbaren zurückzudrängen; ihr ganzes großes Reich sollte die eherne Mauer sein, an welcher die barbarischen Horden zerschellten. Aber diese

Mauer brach, durch den großen Völkersturm erschüttert, zusammen, und die Barbaren überflutheten die Welt. Ein seltsames Schauspiel! Aeußere Barbarei kämpfte mit innerer; denn das römische Wesen in seiner Schlaffheit, seiner auseinandergezogenen und zerfallenden, haltlosen und lügenhaften Art war zu einer innern Barbarei geworden. Indem nun diese letztere innerlich unwahr gewordene Bildung vor der rohen, aber frischen und urkräftigen Bewegung der Barbaren zusammenfiel, drang der Geist, der auch mitten in dem Zerfall des Antiken noch nicht ganz geschwunden war, vermöge seiner welthistorischen Macht in die empfänglichen Gemüther der ungebildeten Völker und gab ihrer rohen Thatkraft Maaß und Ziel. Rom bot auch als besiegt ein bleibendes Element für die nachfolgende Geschichte. Das eigentlich ordnende und bildende Prinzip in der Völkerwanderung war den Germanen anvertraut; wohin sie kommen, da entsteht eine neue Consolidirung der Staaten, da entbindet sich aus der Zertrümmerung des vorhergehenden Zustandes eine neue Welt der Dinge. Dieser organisirenden Kraft ist die Darstellung der neuen Staatenordnung zu danken, die aus dem Chaos des Untergangs der antiken Welt hervorging.

Aus den Elementen dieser Auflösung bildet sich eine neue Volkseigenthümlichkeit, der neue Geist der Zeiten, den wir als den romanischen bezeichnen. Das Romanische ist die Vermischung des römischen Stoffs mit bildender germanischer Naturkraft, inso-

fern jener römiſche Stoff ſelbſt nicht überall mehr rein iſt, ſondern ſchon zuvor mit fremder Volkseigenthümlichkeit ſich vermählt hat. Das Romaniſche ſtellt den Verſuch dar, wie weit das Römiſche durch den neuen Geiſt zu treiben ſei, ohne ſeinen weſentlichen Charakter ganz aufzugeben. Es iſt die neue Empfindung in den alten Stoff hineingegoſſen, und ſo erhält dieſes Romaniſche den Charakter einestheils der antiken Aeußerlichkeit, anderntheils der modernen Innerlichkeit, und aus dem nicht vollendet dargeſtellten Gleichgewicht zwiſchen beiden entſpringt eine gewiſſe Leidenſchaftlichkeit. Dieſer romaniſche Charakter blieb das bezeichnende Gepräge des ganzen Mittelalters.

Was war es aber, wodurch Rom trotz ſeines politiſchen Unterliegens die entgegendrängenden Barbaren geiſtig bezwang? Dies war die Macht der Kirche. In der Kirche lebte, wenn auch unter manchen menſchlichen Verhüllungen, die Macht des Chriſtenthums, alſo eines neuen Geiſtes, eines Geiſtes, der das Gemüth auf das Tiefſte ergriff, der den Anſtoß einer unendlichen Bewegung gab. Die Arbeit der Kirche gieng ebenſo über alle Erſcheinungswelt hinaus, wie ſie ihre Wurzeln auch wieder tief in das Erſcheinungsleben hineinſenkte; ſie hatte einen duraus idealen Grund und doch zugleich eine reale, praktiſche Erſcheinung; ſie ſchloß die ganze Fülle ihrer unſichtbaren Gnadengüter in die alte Schale des Geſetzes ein. So trat ſie den anſtürmenden Barbaren entgegen; durch ihre ideale

Macht bezwang sie ihre Gemüther, durch ihre reale und praktische zog sie ihre politische Formationen in ihr Gebiet. Mit dem Reichthum ihrer Gnadengaben trat sie gleich erhaben über die verschiedenartigen Elemente, welche jene Zeit bewegten, in die Zeit selbst ein und schloß darum alle jene Elemente gleicherweise in sich ein; mit der Schärfe und Bestimmtheit ihrer äußeren Ordnungen erschien sie mit einem geordneten Gesetze unter den ungeordneten, der Zucht bedürfenden Völkern. Die Ordnungen der Kirche wirkten umgestaltend auf die alten Landesrechte und Landessitten, es wurden höhere Maasstäbe, die Verhältnisse des endlichen Menschen zu Gott und zur göttlichen Gerechtigkeit angenommen, die praktische Durchführung dieser Verhältnisse jedoch auf die sichtbare Kirche angewendet.

So erhalten wir folgende Elemente jener Zeit: als zu bildenden Stoff die römische Welt, wie sie durch die Kaiserperiode überliefert war; als bildende Macht germanisches Wesen, in durchdringender Vermischung romanischer Art, endlich, diese sich vielfach verwirrenden Fäden einigermaßen verbindend, die christliche Kirche. — Noch aber fehlte der Genius, der diese verschiedenartigen Zustände und Elemente in einer genialen Persönlichkeit zusammenschloß und dadurch die Keime einer organischen Weiterentwicklung ausstreute.

Dieser Genius war Karl d. Große. Seine weltgeschichtliche Bedeutung ist die Verbindung zwischen der römischen Welt und der germanischen Kraft,

die er bewirkte. Wie die alten mythologischen Sagen von Helden und Königen erzählen, welche die überschwellenden Wogen der großen Fluth beruhigt und eingedämmt hätten, so ist Karl d. Gr. ein solcher Beruhiger von Völkerstürmen und ein Ordner nach chaotischer Zertrümmerung. Die Bedeutung Karls d. Gr. liegt darin, daß er als Erbe der ganzen alten Cäsarenherrschaft, als neuer Augustus dasteht, aber auf den beiden neuen Grundlagen des germanischen Geistes und der christlichen Kirche. Das zu ihm und zu dieser Gestaltung der Dinge überleitende Volk ist das Volk der Franken. Die Franken sind der am weitesten vorgeschobene Theil der Germanen, der bis nach Gallien hineinreicht und in leichterer Anschmiegung an Fremdes vieles von dem auszeichnenden Charakter der Deutschen, besonders in sittlicher Hinsicht, eingebüßt hat. So erscheint Gallien als vermittelndes Land zwischen dem alten und dem neuen — daß ich so sage — germanischen Römerreiche, und wenn wir bedenken, wie es gerade die That Cäsars war, Gallien aufzuschließen und zu einem geschichtlichen Boden zu bereiten, wie er von da aus seinem Volke den germanischen Boden zeigte: so haben wir hier wieder einen jener bedeutsamen, durch seine ganze Constellation laut sprechenden Punkte in der Geschichte, welcher den innern Zusammenhang derselben, hier den Zusammenhang zwischen römischer und germanischer Cäsarenherrschaft, darlegt.

Karls d. Gr. welthistorische Aufgabe ist also, wie schon angedeutet, die des Organisirens. Die aus ihren Fugen gerissene Welteinheit sollte durch ihn hergestellt werden. Daher seine Eroberungen, seine kirchlichen Einrichtungen, seine Pflege der Gerechtigkeit, der Schule, des Landbaues. Alle Bedingungen eines harmonischen Staatslebens, alle religiösen politischen, culturhistorischen und nationalökonomischen Grundlagen der neuen Weltentwicklung sind von ihm ins Auge gefaßt und ihre Darstellung versucht worden. Zur Abmarkung seines Reiches dienten seine Kriegszüge; sie versuchten den großen Verschmelzungsprozeß der Völker in seinem Reiche zu Stande zu bringen; die Bedingung dieses Eingehens in diese Staateneinheit war: Unterwerfung unter die germanische Kaiserhoheit und unter das Gesetz der christlichen Kirche. Aus dieser engen Verbindung der kirchlichen und politischen Gestaltung entspringt, durch den ganzen Geist des Zeitalters unterstützt, die gewaltsame Bekehrung der feindlichen Staaten, daher die langwierigen und grausamen Sachsenkriege. Gleiche Thaten der ordnenden Macht sind bekanntlich die Errichtung von Bischofssitzen, die Anordnung gerichtlicher Visitationen, die Organisation des Unterrichts und der Landwirthschaft.

Karl d. Gr. steht darum als diejenige Persönlichkeit da, in welcher die Ideen des Mittelalters sich zu Einer historischen Gestalt verknüpfen; in ihm ist das Prinzip der Fortbewegung selbst für die spätere Zeit ausgesprochen. In dieser Hinsicht bieten sich uns

insbesondere noch zwei bemerkenswerthe Momente dar.

1. Karl d. Gr. ist es, durch welchen der Schauplatz der Geschichte vornämlich in das Abendland verlegt wird. Seine Kaiserkrönung, in welcher er die alte cäsarische Ordnung erneuert, nimmt die reelle Kaisermacht von dem byzantinischen Hofe weg; das byzantinische Reich kommt dadurch gleichsam außerhalb der weltbewegenden Kräfte der Geschichte zu stehen, und da zugleich auch die Kirche des Morgenlandes in ihren Formeln und Symbolen erstarrt und also auch von dieser Seite keine bewegenden Kräfte thätig sind, so ist für das byzantinische Reich kein neuer Aufschwung mehr möglich. Es ist ein ausgebrannter Vulkan der Geschichte.

2. Indem Karl d. Gr. römische Bildung mit germanischer Kraft, christliche Kirche mit kaiserlicher Macht verbindet, stellt er das eigentlich geschichtliche Thema des Mittelalters auf. Die zwei großen Bildungen, die sich aus der Völkerwanderung, wie sie in Karl d. Gr. zur Ruhe kam, hervorgerungen haben, sind Kaiserthum und Papstthum. Die Idee, welche diesen Bildungen zu Grunde liegt, ist nationale Einheit und kirchliche Einheit. Durch den großen Verschmelzungsprozeß, der schon im römischen Reiche begann und durch die Völkerwanderung weiter fortgeführt ward, wurde das Bedürfniß nach solch einer Einheit rege gemacht. Da war es der tiefe und großartige Sinn Karls d. Gr., der wohl erkannte, daß es keine nationale Einheit ohne die

Grundlage einer idealen Einheit geben könne, und darum ließ er der Kirche Begünstigung angedeihen, also nimmermehr in einem autokratischen Sinne, welcher in der Kirche nur eine neue Unterstützung der eignen despotischen Macht und Willkühr sieht. Dieser weltgeschichtliche Sinn Karls d. Gr. bewährte sich also, daß er die Kirche nicht in seine kaiserliche Machtvollkommenheit aufnahm, sondern ihr ihren bestimmten und eigenen Kreis ließ, nur in der Absicht, das in ihr liegende Leben organisch mit dem nationalen Leben zu vereinigen.

So waren in Karl d. Gr. die beiden das Mittelalter und seine Geschichte bedingenden Gestalten des Kaiserthums und Papstthums gegeben. Aber verschiedene, in der Entwicklung jener Zeiten liegende, Ursachen trieben jene Mächte, statt zur organischen Durchdringung, vielmehr zur Entgegensetzung und zum Kampfe, zum gegenseitigen Sturze. Diese Ursachen lagen in historischen Erscheinungen, aber auch in allgemeinen Ideen.

Zunächst in der historischen Erscheinung des im engeren Sinne des Worts so genannten romanischen Elements. Das Verhältniß der römischen Welt zum germanischen Geiste war kein durchaus klares und festes; zwischen beiden hatte sich das schon vorher durch römisches Wesen versetzte nationale Leben der einzelnen Länder, z. B. Spaniens, Frankreichs, eingeschoben. Dieses romanische Element bietet nun als eigentlichsten Charakterzug nicht das Wesen organischer Vereinigung, sondern das der innerlich iso-

lirenden Vermischung dar. Dieser Zug des Vermischens, der bei fortdauernder innerer Trennung nur den Schein einer Vereinigung giebt, ließ es nicht zu einer Durchdringung der beiden Prinzipien des Staats und der Kirche kommen. Es setzen sich bald zwei Mittelpunkte fest, um die sich das neue Weltreich schaaren sollte, der kirchlich-religiöse und der politisch-nationale. Dazu kommt, daß Karl d. Gr. der menschlichen Gebrechlichkeit dadurch ihren Zoll entrichtete, daß er von einem Familienprinzip ausgehend, obwohl es auf seine großartigen politischen Gestaltungen nicht mehr paßte, das Reich theilte, also das Prinzip der Einheit schwächte und das einseitig nationale hervorhob.

Aber es sind noch allgemeinere Ursachen vorhanden, welche die beiden Mächte, Kaiserthum und Papstthum, zu einer Collision hintreiben mußten.

In beiden herrscht der Begriff des Gattungsmäßigen; beide haben das Bestreben, die individuellen Gestalten unter das Prinzip der Gattung zurückzuführen. Beide wollen die Einheit des Menschengeschlechts darstellen; beide haben eine Vorstellung davon daß diese Einheit nur in wahrer Vereinigung des staatlichen und kirchlichen Organismus geschehen könne und doch wollen sie beide diesen Gesammtorganismus einseitig für sich darstellen. Die alte Welt hatte die Gestalt eines Imperators hinterlassen; der Geist der neuen Welt hatte den Begriff der Freiheit, der freien individuellen Bewegung erzeugt. Darum treten die in dieser neuern Zeit an

die Spitze von Staat und Kirche Gestellten zunächst nicht in der einzelnen Persönlichkeit auf, wie die früheren Imperatoren, sondern der Kaiser erscheint getragen von der Macht der übrigen Fürsten, der Papst getragen von der Macht der Kirche; beide letzte sind persönliche Punkte ihrer Lebenskreise. Aber in beiden Sphären geht die Tendenz dieser einzelnen Persönlichkeiten dahin, sich von dem gemeinsamen Grunde losreißend, den ganzen Kreis des Lebens, in den sie hineingestellt sind, als eigene Macht anzusprechen. Weil nun jede für sich diesen Weg verfolgte, so mußte jede der andern entgegentreten; und daher kommt es, daß die Geschichte des Mittelalters die bekannte Erscheinung darbietet, daß die gegenseitige Beschränkung der beiden großen Gewalten zur Entwicklung der Idee der Freiheit beitrug oder vielmehr die Möglichkeit zur Entwicklung der Freiheit gab, diese Entwicklung selbst vorbereitete. Sie konnte nämlich zunächst nur darin bestehen, einestheils die nationellen Bildungen von der alles umschließenden Kaisermacht zu befreien und ihrer Entfaltung freien Lauf zu gönnen, andererseits die Kirche, als die freie Gemeinschaft derer, die ihr individuellstes Leben durch die Kraft der göttlichen Gnade erneuern und diese Erneuerung bewahren wollen, von der alles umschließenden Macht des einzelnen Oberhauptes loszulösen. Diese Bestrebungen sehen wir von jeder einzelnen Parthei gegen einander fortwährend gerichtet; die Politik des Papstthums war es, die einzelnen Fürsten von der kaiserlichen Macht zu trennen und

demgemäß, mit oder ohne Bewußtsein, nationelle Bildungen hervorzurufen; die Politik des Kaisers war es, die gemeinschaftbildende Kraft der Kirche, ihre Vertretung auf Concilien, das priesterliche Recht, das ihr als Gesammtheit zukommt, hervorzuheben und als Waffe gegen das Papstthum zu gebrauchen. So sehen wir während des Mittelalters Elemente gegenseitig hervorgehoben, die in ihrem Verein und ihrer durchschlagenden Geltung gerade die hauptsächlichsten historischen Elemente der Reformationszeit geworden sind.

Freilich lag es in der Entwicklung der Zeit, daß das Papstthum in seinem Bestreben, eine Welteinheit darzustellen, mehr Ausbeute gewinnen mußte, als das Kaiserthum mit derselben Tendenz. Denn innerhalb der Sphäre des Kaiserthums war ebenso der Trieb der einzelnen Nationalitäten mächtig, sich eine freie eigenthümliche Organisation zu schaffen, als dem Streben des Papstthums die universelle Kraft des Christenthums, dessen Darstellung es sein wollte, zu Hülfe kam. Indem in der Kirche ein wesentlich über die nationalen Gestaltungen hinausgehender göttlicher Inhalt herrscht, wird dadurch auch ein inneres Uebergewicht über jene nationellen Gestaltungen angebahnt. Auch war das Ueberwiegen der kirchlichen Bildung durch die ganze Stimmung der Zeit begünstigt. Diese Stimmung nemlich ging auf der Einen Seite auf das Ideale, auf die Innenwelt; auf der andern Seite war in dem Zeitalter doch nichts wahrhaftig vorhanden, was nicht durch ein festes, äußeres Gesetz ge-

geben war. Beide Bedürfnisse aber, sowohl jenes ideale als dieses reale und gesetzliche, erfüllte Rom. Die That Gregor's VII. war die, daß er die beiden Begriffe „Kirche" und „Papstthum" auf das innigste aneinanderschloß, und indem er in großartiger Weise eine reine und von der Welt geschiedene Kirche darzustellen suchte, zugleich auch die Interessen des Papstthums im engeren Sinn des Wortes verfolgte. In ihm fallen die beiden Begriffe, Kirche und Papstthum, fast zusammen, während sie vor und nach ihm mehr auseinandergingen, vor ihm der Begriff der Kirche, nach ihm der Begriff der päpstlichen Monarchie mehr vorwaltete, ein Begriff, der durch den gewaltigen Innocenz III. auf seinen welthistorisch höchsten Punkt gebracht wurde, unter Bonifaz VIII. den verwegensten Gipfel erstrebte.

Fassen wir nun, nachdem wir die Hauptelemente des Mittelalters betrachtet haben, seinen Charakter und seine Weltstellung im Allgemeinen zusammen. Seine Aufgabe ist, die in das Leben der Menschheit gelegten neuen schöpferischen Kräfte in die geschichtliche Existenz einzuführen. Das Mittelalter hat die antike Zeit mit derjenigen Epoche der Menschheit zu vermitteln, in welcher der durch das Christenthum hereingekommene neue Lebensgeist auch in neuen, angemessenen Formen sich ausprägt. Das Mittelalter ist in dieser Beziehung eine Uebergangszeit, der Uebergang von der überlieferten alten Welt, in welchen die neuen weltbewegenden Schöpfungskräfte des Christenthums ausgegossen werden, zu der neuen

Welt, in welcher jene Schöpfungskräfte eine Gestalt gewinnen sollen. Die neuen Ideen suchen sich angemessene Formen; aber die alten Formen wollen noch ein festes Dasein behaupten und sträuben sich daher nicht, den neuen Ideen als Gefäße zu dienen. Gewaltige Mächte walten und weben in jener Zeit, bildende Naturkraft des Germanenthums, bildende Gotteskraft des Christenthums, beide sich auf dem Boden der antiken Welt bewegend, aber diese Elemente stehen in keinem innern Gleichgewicht, und eben dieses, das Unangemessene zwischen der Idee und der Form und der Mangel an innerer Harmonie, an Gleichgewicht zwischen den geschichtlichen Elementen macht den Charakter des Mittelalters aus. Es ist der Charakter eines Ueberganges, der sich im Mittelalter ausgeprägt findet. So fällt uns denn überall eine gewisse Spannung auf, die durch alles hindurchgeht. Aus dieser Spannung geht auf der Einen Seite die Asceſe hervor, der scharfe Gegensatz, der zwischen Geist und Körper festgehalten wird, auf der andern Seite die ungebändigte Leidenschaft, in welcher die Macht der Sinnlichkeit, der rohen Kraft hervorbricht. Ja, dieser Gegensatz von Asceſe und Leidenschaft findet sich oft an einer und derselben Persönlichkeit. Aus jenem Unvermögen der Idee, die passende Form zu finden, stammt die ganze Formlosigkeit, die sich uns in so vielen Gestalten des Mittelalters, namentlich in den poetischen Darstellungen desselben, kund gibt; daher die Gewalt der Innerlichkeit, daher die be-

wundernswerthe Großartigkeit, wo es galt, etwas seiner Idee nach Unendliches in einer unendlichen Form, d. h. in einer Andeutung, in einem Symbol darzustellen; so blicken uns die deutschen Dome an, die in ihrem Drange, die Unendlichkeit der Andacht auszudrücken, die begrenzten Linien der römischen Basilika durchbrachen und emporstiegen, in ihrem höchsten Punkte gleichsam die Andeutung gebend, daß hier die Möglichkeit einer unendlichen Fortsetzung sei. Daher überhaupt das Sinnbildliche und Allegorische im Mittelalter; daher die wunderbare Erscheinung, daß der Stoff der Gedichte so oft ein aus der antiken Welt genommener, also ein entlehnter ist, die Form aber und der Geist, worin gedichtet ward, ein durchaus moderner und romantischer, bis allmählich die Heldensagen vergangener Zeiten sich in das Gewand der germanischen Dichtkunst zu kleiden verstanden.

Zwei eigenthümliche Züge charakterisiren noch insbesondere das Mittelalter, von denen man sich dem Charakter jener Zeit gemäß nicht verwundern darf, wenn sie sich einander widersprechend erscheinen. Der eine drückt sich in der mehr psychologischen Richtung des Abentheuers aus, der andere in der mehr politischen des Lehnssystems; beide Züge lehnen sich an Völker an, das Wesen des Abentheuers besonders an das normännische Volk, das Lehnssystem an das fränkische. Wie der Normann sich das Meer, „das Reich der Zufälle", als das Element erkor, worin er umherschweifte, wie er sich vom Wind und

von der Woge tragen ließ, um von der Gelegenheit zu leben, ſo iſt auch der ganze abentheuerliche Geiſt ein ſolches ſich Tragenlaſſen von der Woge und dem Winde der Gelegenheit, es iſt eine Uebung der Kräfte ohne ein feſtes Ziel, es werden gleichſam die Nachzuckungen des treibenden Geiſtes ſichtbar, der in der Völkerwanderung gewaltet hatte. Im Gegenſatz zu dieſem unſteten Geiſte, gleichſam als ein Gegengewicht zu ihm, erſcheint die Anhänglichkeit an die Perſönlichkeit Einzelner, die das Lehnsſyſtem erzeugt, das ſo recht aus einer Vermiſchung romaniſcher und germaniſcher Natur entſprungen iſt; Ehre und Hingebung, Huld und Treue, Dienſtbarkeit und Selbſtſtändigkeit durchdringen ſich, zum Theil in die Farben der Phantaſie getaucht, mit viel Allegorie und Sinnbildnerei umwoben. Aus dieſen beiden Elementen, dem des Abentheuers und dem des Lehnsweſens, ſog ſich das Ritterthum ſeine Nahrung, das ungebändigte, zielloſe Thatkraft, aber gemildert und begränzt durch Ehre und Hingebung äußerte.

Ganz parallel dieſer weltlichen Entwicklung geht diejenige im Gebiete der Kirche. Man kann ſagen, es giebt ein geiſtliches Feudalſyſtem wie es geiſtliche Abentheuer giebt. Oder iſt die ſtreng und enggeſchloſſene Kette der Hierarchie, dieſe Stufenreihe geiſtlicher Ordnungen, dieſes Vergelübden der einzelnen Stände nicht ein geiſtliches Feudalſyſtem? Und was die geiſtlichen Abentheuer betrifft, wie entdecken wir in den zahlreichen Legenden, in dem ganzen Charakter mittelalteriſcher Frömmigkeit eine Fülle

derselben! Jene gemachten Selbstentsagungen, jene eigen gewählten Werke der Selbstverläugnung, jenes muthwillige Zerreißen der heiligsten Bande, das sich selbst ohne einen sittlichen Zweck auferlegte Verlassen von Vater, Mutter, Weib und Kind, um dadurch einer eingebildeten Frömmigkeit zu leben, was sind dies anders, als geistliche Abentheuer? Aus beidem, aus jenem geistlichen Lehnssystem und aus dieser geistlichen Abentheuerei bildete sich das geistliche Analogon des Ritterthums, das Mönchthum, selbstgewählte Frömmigkeit, mit Ausschluß der eigentlich sittlichen Sphären, in denen sich der praktische Gehalt der Frömmigkeit bewährt. Die Kirche, dem mittelalterischen Zuge der Vermischung folgend, vermischte die beiden Sphären des Wiederherstellens und der Darstellung immer mehr, und je mehr die strenge Abhängigkeit der Creatur von Gott durch die vermittelnden Werke der Kirche geschwächt, je weniger die Ursächlichkeit aller Dinge in Gott gesetzt ward, desto mehr nahm in einem Gebiete, wo sich nur himmlische Gnadenkräfte offenbaren sollen, das einseitig menschliche Wirken und Thun überhand, das einen Schein und oft auch die Wirklichkeit einer Ekstase hatte, aber ohne die Region des real Göttlichen zu erreichen.

XV.

Das Mittelalter in ſeinem ferneren Verlauf und ſeiner Auflöſung.

Es ſind zwei große Abſchnitte, in denen ſich das Mittelalter entfaltet. Im erſten findet mehr das Streben nach Vereinigung, Verſchmelzung ſtatt; es iſt eine Gruppirung um das völkerverſammelnde Rom, da ſich die Völker ſuchten, aber ohne durch organiſche Einheit verbunden zu ſein; in der zweiten Hälfte ſehen wir daher dieſe gemachte Einheit wieder auseinanderfallen und jede einzelne Nation ſtreben, ihren eigenen Schwerpunkt und Mittelpunkt zu erfaſſen. Schwere Kriege, und zwar zwiſchen verwandten Nationen, bezeichnen dieſes Auseinanderfallen. Vornemlich ſind es, worauf beſonders Ranke aufmerkſam gemacht hat, drei Hauptereigniſſe, an denen ſich die ganze Geſchichte des Mittelalters entfaltet: die Völkerwanderung, die Kreuzzüge und die Entdeckung fremder Welttheile. Dieſe Hauptereigniſſe ſtehen unter ſich ebenſo in einem Ideen- wie in einem Völker-Zuſammenhange. Dem Strome der Völkerwanderung, der von Oſten nach Weſten geht, antworten die Kreuzzüge in ihrer Richtung von Weſten nach Oſten; das vermittelnde Volk bilden die Normannen; dieſe Normannen ſind die jüngſte Geburt, die aus dem Schooße der Völkerwanderung

emporsteigt, sie sind das erste Volk, das die That der Kreuzzüge unternimmt. Zwischen den Kreuzzügen und der Entdeckung fremder Welttheile dient als Vermittlung die Idee des Zusammenstoßes von Welttheilen und der Erkenntniß der ganzen Erde, als das für die Menschheit und ihre Geschichte zubereiteten Sitzes; das vermittelnde Volk ist Portugal, dessen politische Existenz ein Erzeugniß der Kreuzzüge war. Bevor wir aber in nähere Andeutungen hierüber eingehen, müssen wir einen Blick auf ein die ganze Geschichte durchdringendes Problem, auf das Verhältniß von Orient zu Occident werfen, wie es sich im Mittelalter gestaltet hat.

Der Schauplatz der Geschichte ist vorwiegend Europa und Asien als Occident und Orient. In diesen beiden Welttheilen haben wir im Alterthum die Geschicke der Völker sich erfüllen sehen; ein Verhältniß beider Welttheile stellt uns auch die neue Zeit dar. Die antik-klassische Zeit hatte mit ihrem Geiste die starren Formen des orientalischen Lebens weit überwunden und eine fernere Entwicklung dieser erstarrten und in der Geschichte zurückgebliebenen Formen schien zunächst nicht möglich. Von China, Indien, Egypten, Persien konnte kein weltgeschichtlicher Anstoß ausgehen, da diese Länder entweder in ihren mehr dem Doctrinellen und Symbolischen zugewendeten Wesen ganz verhärtet oder in das Geschick des römischen Weltreiches verflochten wurden. Solch einen Anstoß konnte nur ein Volk geben, in welchem ein energischer, durchgreifender Lebenstrieb wohnte. Dieses

Volk iſt das der Araber; es iſt ein wanderndes Volk, das weit über ſeine geographiſch abgeſteckten Grenzen hinaus ſchreitet. Mit dem Triebe der Wanderung hängt eine Gluth der Phantaſie zuſammen, welche die öden Räume der Wüſten bevölkert und ihre reichſte Nahrung nicht allein aus dem Charakter der umgebenden Natur nimmt, ſondern auch aus dem Gefühl individueller Freiheit, das tief in dem Herzen der Araber brannte. In dieſen Arabern concentrirte ſich die höchſte Blüthe geſchichtlicher Triebkraft, welche der Orient hervorzubringen im Stande war. Es laſſen ſich aber die Züge nicht verkennen, die parallel mit dem Geiſte des Abendlandes gehen: dieſelbe Wanderluſt, dieſelbe Phantaſie, dieſelbe individuelle Regſamkeit, die freilich dem Orient gemäß den Gattungscharakter noch bedeutend hervorblicken ließ. Daher die unter den Arabern ähnliche Erſcheinung des Abentheuers; daher die Aehnlichkeiten in Baukunſt und Poeſie, die ſich nicht aus einem förmlichen Uebertragen des einen Elements auf das andere erklären laſſen, ſondern als Erzeugniſſe ähnlicher Urſachen aufgefaßt werden müſſen.

Aber freilich dieſes bloße Wanderleben macht das arabiſche Volk noch nicht zu einer geſchichtlichen Nation, darin liegt nur die Möglichkeit einer geſchichtlichen Exiſtenz. Wodurch wird ein Volk zu einem geſchichtlichen? Dadurch, daß in das bloße Treiben der Bewegung, in den Fluß des Wanderns eine Idee eingeſenkt wird, wodurch die bewegenden Kräfte

einen Mittelpunkt und dadurch eine Wirkung nach Außen gewinnen. Dieser Mittelpunkt wird durch den religiösen Glauben geschaffen; die Beziehung zu Gott, in welcher ein Leben aufgefaßt wird, ist der durchgreifende Ring des menschlichen Selbstbewußtseins, auch des Völkerbewußtseins. Diese religiöse Idee und damit zugleich auch eine neue nationale gab seinem Volke Muhamed.

Muhamed's Streben ist zunächst gegen den Polytheismus gerichtet; jede Einmündung in den Strom der neuen Geschichte war durch die Ueberwindung des Heidenthums bedingt. In Muhamed wurzelte die Ueberzeugung von der Nichtigkeit des Heidenthums, von der sündhaften Verwerflichkeit alles Götzendienstes in der ganzen Kraft religiöser Begeisterung. Seine mannigfaltigen Handelsreisen mochten ihm zu solcher Ueberzeugung zwar manche Anregung gegeben, manche Wege der Reflexion und des Studiums angebahnt haben, aber es lag in ihm doch auch eine intuitive Kraft, die sich freilich auf die Negation des Götzendienstes beschränkte, jene Wege der Reflexion und des Studiums hingegen benutzte er bei dem Versuche einer positiven Darstellung der Religion. Der Anknüpfungspunkt für Muhamed war die Religion Abrahams; wie es von Abraham im Koran heißt: „er war weder Jude noch Christ", so schaut Muhamed in ihm die Urgestalt aller Religion, und die innerste Seele seines Eifers war, diese Urgestalt der Religion wieder herzustellen; die Grundelemente in der Erscheinung Abrahams, Gehorsam, Ergebung,

Verbreiten des Namens Gottes sind die religiösen Elemente des neuen Glaubens. Dabei wird von Muhamed die Successivität der Offenbarungen anerkannt, Judenthum und Christenthum in den Kreis dieser Offenbarungen aufgenommen; es wird gesucht, die Grundtendenzen dieser Religionen auf ihre Negation gegen das Heidenthum zurückzuführen und das Charakteristische derselben als eine Abirrung von der ursprünglichen Lehre jener Religionsstifter darzustellen. So wie sich aus Abraham her durch Israel das Christenthum entwickelt hat, so sollte sich nach Muhamed durch ihn als wahre Weltreligion der Islam entfalten; und da auch in Muhamed im Allgemeinen die Einsicht aufgegangen war, daß die letzte Entwicklung des Völkerlebens der Erkenntniß Gottes parallel gehe oder vielmehr von derselben abhänge, so hält er auf das strengste an der Einheit Gottes und kämpft gegen die christliche Gotteslehre mit denselben Waffen, wie gegen den gröbsten Polytheismus. Aber diese Einheit Gottes ist ihm keine lebendige, sie ist ihm nur eine mehr numerische, eine nicht durch den Geist und das Gewissen, sondern durch ein Gemisch von Phantasie und Reflexion vermittelte. Das ist der specifische Unterschied des Christenthums vom Muhamedanismus — ein Unterschied, der sich schlechthin auf die Person Christi und auf seine Bedeutung bezieht — daß im Christenthum alle Offenbarung wesentlich geschichtlicher Natur ist, also auf einem innern Unterschiede des göttlichen Wesens und dem diesen Unter-

schied wieder in Einheit zusammenschließenden Geist beruht, während der Muhamedanismus durchaus gesetzlicher Natur ist, also auf eine abstrakte Einheit eines vorausgesetzten Gedankens, nicht auf die schöpferische That einer Persönlichkeit sich gründet. Diese abstrakte Einheit Gottes, verbunden mit einer alles personificirenden, an den weiten Ocean der Wüste und des Himmels gewöhnten Phantasie, war die Quelle ebenso einer quietistischen und pantheistischen Mystik, als eines zerstörenden Triebes, der sich, wie dort in der Vernichtung des innern Selbst, hier in der Vernichtung der Ungläubigen gefiel.

Indem nun die Kirche des Mittelalters selbst ein mehr gesetzliches und phantasievolles Gepräge hatte, so fand ein beziehungsreiches Verhältniß zwischen dem christlichen und arabischen Mittelalter statt. Es tritt uns eine Art von arabischem Ritterthum entgegen, als deren Blüthe späterhin ebenso Saladin dasteht, wie unter den occidentalischen Rittern Gottfried von Bouillon; die Derwische und Fakire sind ein arabisches Mönchthum; auf die Aehnlichkeit in Baukunst und Poesie ist schon vorhin hingewiesen; ja zwei weltbewegende Mächte der Geschichte schienen während des Mittelalters den Arabern besonders anvertraut, der Welthandel und die damit verknüpften mathematischen Wissenschaften. Wie die Normannen die See befuhren mehr in abentheuerlicher Lust und als Versuch, aus welchem freilich großartige Resultate hervorgingen, so verbanden die Araber die Küsten der Länder und deren Produkte durch ihre

Schifffahrt in einem mehr bewußten Geiste und trieben zugleich durch die Wüsten den Landhandel der Karavanen. So erscheint Arabien als ein blühendes, culturhistorisches Land, alle Seiten des menschlichen Lebens bebauend; seinen Zusammenhang mit dem christlichen Abendlande stellt es auch räumlich in seinen Eroberungen und Besitzungen Spaniens dar und bewirkt dort ein Ineinanderfließen der parallelen Bildungen von arabischer und europäischer Cultur.

So sehr aber beide Lebensgestaltungen ihrer Form nach parallel waren, ebenso sehr waren sie in ihren letzten Tendenzen einander entgegen. Das war der Grund, warum beide Sphären miteinander in Conflikt geriethen und das Wechselverhältniß zwischen Orient und Occident auch in dieser neuern Zeit als Krieg sich herausstellte. Dieser Zusammenstoß beider Theile geschah in den Kreuzzügen. Die Fahrten in das heilige Land waren durch alle Jahrhunderte des Mittelalters gewöhnlich und die mannigfachsten Interessen boten sich hierbei die Hand, religiöse Inbrunst, Lust und Liebe an Abentheuern, Handelsgeist. In diesen Kreuzfahrten, die nur in größerem Maasstabe darboten, was vorher einzelne kleine Schaaren unternommen, spricht sich der ganze Geist des Mittelalters vollkommen aus. Das Wesen des Abentheuers kam in allen seinen Beziehungen zur bestimmtesten Erscheinung; Ritterthum und Mönchthum verbanden sich zu einem gemeinsamen Zwecke; der Ritter, der mit seinem gewaltthätigen Drange der Kirche, die Frieden predigte, so oft Anstoß gab, war jetzt durch

die Kirche selbst geweiht, das Schwert durfte in einer heiligen Sache geschwungen werden; aus dieser Verbindung von Ritterthum und Mönchthum gingen die geistlichen Ritterorden hervor, die selber wieder eine bedeutsame Entwickelung erfuhren. Und wie sich Ritterthum und Mönchthum in den Kreuzzügen äußerlich verbanden, so auch ihre geistigen Mächte, Leidenschaft und Andacht; jener springende Charakter des Mittelalters, der aus dem Wesen der Spannung hervorgeht, zeigt sich nirgends ausdrucksvoller, als in diesen Zügen. Wer kennt nicht die schnellen Sprünge vom Morden zum Beten, die uns die Kriegsgeschichte jener Fahrten erzählt? In dem Einen Augenblicke Zerknirschung, Buße, oder auch in gleichfalls religiöser Stimmung hellauflodernde Begeisterung, in dem andern Augenblicke wieder Verfolgen nur eigennütziger Absichten, Intriguen, Zank und Streit, ja selbst Verrath und eine vielfach auflockernde Sittenlosigkeit, der Asien nur neue Nahrung bot. Auch in politischer Hinsicht erscheinen die Kreuzzüge als die Spitze des Mittelalters. Die päpstliche Macht offenbarte sich als welttreibender Geist; die Kirche, indem sie alle Fäden des Lebens in Ein Ganzes zusammenschlang, erschien als Meisterin desselben, das Lehnssystem entfaltete sich zu einer neuen Blüthe; nirgends gibt es ein ausgebildeteres Lehnssystem, als in dem Königreich Jerusalem. Während nun im Morgenland die Ritter zu voller Lebensäußerung gelangten, entstanden in Folge dieser Ritterauswanderungen und noch durch manche andere Umstände begünstigt, die Ge-

meinden in den Städten, die in ihren bestimmten Zwecken, ihren Ordnungen, ihrem an das Praktische gewiesenen Wesen, sich ganz als ein Gegenbild und Gegengewicht des Ritterthums erwiesen.

Im Ganzen war in den Kreuzzügen das religiöse Element vorherrschend, freilich auf das stärkste mit dem unmittelbaren Eiferartigen und Leidenschaftlichen des Gemüths versetzt. Sinnliche und göttliche Triebe spielten, wie im ganzen Mittelalter, so auch hier, ineinander über. Unter diesem religiösen Zuge aber verbarg sich ein auf den Weltverkehr gerichteter Sinn. Jerusalem lebte nicht blos als ein heiliger Ort in dem Andenken des Abendlands, sondern war auch für den Handel von höchster Bedeutung. Während die Macht der Begeisterung die Ritter mit sich fortriß, öffnete sich für den Handelsgeist der Venetianer ein weiter Spielraum. Die Araber, bei denen Schifffahrt ein wesentliches Moment ihres Volkslebens war, wirkten auf das Abendland zurück, so daß auch hier ein Trieb nach Schifffahrt, nach Entdeckung neuer Wege und Vermittelungen entstand. Was die religiösen Gegensätze von einander schied, das vereinigte oft das Interesse des Handels. Die Völker rückten sich einander näher, man suchte die Erde, die man schärfer erforschte, in ihrem ganzen Umfange in den Kreis des Menschen und seiner Zwecke zu ziehen.

So treten wir in eine neue Entwicklung ein. Es kommt die Zeit der Entdeckung neuer Welttheile. Auch hier ist, was plötzlich hervorzutreten

ſcheint, doch nur Frucht einer langen und allmähligen Vorbereitung. Schon längſt gab es zwei Anziehungspunkte für die Phantaſie des Abendlandes, das heilige Grab in Paläſtina und das Gold und Edelgeſtein Indiens, jenes Grab im Schmucke heiliger Legenden entgegenſchimmernd, dieſes Indien einladend durch buntes Fabelgewimmel. Zu dieſen phantaſtiſchen Vorſtellungen trat der Vortheil des Handels und Verkehrs und ſuchte nach den Wegen, dieſe Länder zu erreichen. Dieſe Wege waren nicht immer die direkten; die ferner liegenden dienten oft zur ſchnelleren Erreichung des Ziels. So lag es bald klar vor Augen, daß, um Paläſtina zu gewinnen, Egypten ins Auge gefaßt werden mußte; daher ſuchten die ſpäteren Kreuzfahrer dieſes Land zuerſt zu gewinnen. Als die Begeiſterung für dieſe Züge verraucht war und der Wandertrieb im Großen ſich geſtillt hatte, blieb es die Aufgabe berechnender Staatskunſt und eines ſcharfſinnigen Blickes, den Zuſammenhang Egyptens mit dem ganzen Orient, der ja in unſern Tagen aufs neue bedeutungsreich geworden, ins Klare zu ſetzen, und, was der unbeſonnenen und unklaren, oft ſo unlautern Begeiſterung nicht gelungen war, durch tief ausgedachte merkantiliſche Plane auszuführen. — Was den Weg nach Indien betrifft, ſo war ein zwiefacher möglich; einer durch Umſchiffung Afrika's, der andere auf dem geraden Wege gegen Weſten, und ſo ward von ſelbſt die Linie der Entdeckungen nach dieſen beiden Seiten hin vorgezeichnet.

Diese Entdeckungen gingen von Portugal aus, später von der pyrenäischen Halbinsel überhaupt, dem am weitesten vorgeschobenen Punkte Europa's, der nach Süden und Westen in das Meer hinausschaute. Heinrich der Seefahrer hat sich hier seinen Namen erworben. „Durch Entdeckung neuer Länder sich und sein Vaterland zu verherrlichen, Portugal größere Besitzungen zu erwerben und neue Hülfsquellen zu eröffnen, dem Handel mehr Ausdehnung und Mannigfaltigkeit zu verschaffen und zugleich das Lob der Christenheit und den Dank der Kirche zu verdienen, dies war das hohe Ziel, das der Infant sich vorgesteckt hatte." Dies sind die Worte eines Forschers in diesem Gebiete. Die große Wendung, welche der Verkehr und dadurch die Länderverbindung erhielt, bestand darin, daß aus dem Landhandel Seehandel wurde; dadurch trat wegen der größern Leichtigkeit der Verbindung auch eine innigere Verknüpfung der Länder untereinander ein. Die Sehnsucht nach fremden Ländern, welche durch die Kreuzzüge schon erweckt ward, erhielt namentlich durch die Reisen des Marco Polo fortwährend Nahrung. Besonders bemerkenswerth hierbei ist der so eben angeführte Zug, durch Entdeckungen das Lob und den Dank der Kirche zu verdienen. Wir gewahren hierin einen innern Zusammenhang mit den Kreuzzügen und die weitere Entwickelung derselben. Durch die Kreuzzüge waren religiöse Motive in besonderer Kraft in die Welt getreten, es hatten sich aber unter denselben auch schon merkantilische Zwecke verhüllt. Es ist ungemein in-

teressant, diese Vermischung des religiösen Zuges mit dem merkantilischen Interesse zu verfolgen. Da heißt es, man müsse Westindien erobern, um dadurch die Mittel zu gewinnen, in Besitz des heiligen Landes zu kommen; da drückte sich diese Vermischung von religiöser Inbrunst und von Golddurst in dem großen Columbus auf ganz eigene Weise aus. Columbus hat ein Büchlein hinterlassen, prophecias genannt, worin er den ganzen religiösen Grundton seines Wesens ausspricht und den Zusammenhang zwischen seinen religiösen Ideen und dem ihn weltgeschichtlich bewegenden Trieb bezeugt. Seine Entdeckung ist nimmermehr Sache des Zufalls, sondern ebenso des Genies, wie der sorgfältigsten geographischen und mathematischen Forschung; sie war ein nothwendiges Glied in der ganzen Entwicklungsreihe der Entdeckungen. Noch ein anderer Verknüpfungspunkt lag vermittelnd zwischen den Kreuzzügen und der Entdeckung der fremden Welttheile. Es ist der Zug der Ritterlichkeit, des Abentheuers. Dieser leuchtet besonders aus den Conquistadoren hervor. Diese sind die kühnen Abentheurer, die in die fernen Länder dringend mit wenig Leuten ganze Reiche stürzen, die in ihrer Hingebung an die Kirche, ihrer Leidenschaft des Kampfes, ihrem Durste nach Gold, ihren Intriguen, ihrer Selbstsucht und ihrem Eigennutze ein Abbild der letzten Gestaltung des Ritterthums, des spanischen, geben. So dehnte sich der Gesichtskreis immer mehr aus, die Erde trat auch in ihren entfernteren Punkten in die Geschichte ein, Colonieen

wurden angelegt, die den Puls ihrer ſchnelleren Bewegung auch in den Mutterſtaaten fühlen ließen.

Wir haben nun geſehen, welch großartige geſchichtliche Elemente in dem Mittelalter liegen und wie in jenen Jahrhunderten nicht etwa nur die Nacht einer blinden Barbarei die Erde bedeckt, ſondern daß auch das Mittelalter ſeinen und zwar nicht kleinen Beitrag zum Ganzen der Weltgeſchichte gibt. Das, was das Mittelalter leiſtete, war das Feſthalten des chriſtlichen Geiſtes und der damit verknüpften Wirkungen, aber noch nicht hinlänglich von den antiken Formen geſchieden, noch nicht in der Heimath eigener Formen befindlich. Im Begriffe des Mittelalters lag eine Tendenz zur Vermiſchung; damit lag aber auch die Aufgabe vor, dieſe Vermiſchung zu heben und wahrhaft organiſche Lebenskreiſe hervorzubringen.

Die Aufhebung dieſer Vermiſchung iſt die Geſchichte des Verfalls des Mittelalters. Es waren aber vornämlich folgende Vermiſchungen, die das Charakteriſtiſche jener mittleren Jahrhunderte ausmachten: Vermiſchung von Phantaſie und Wirklichkeit und ſodann Vermiſchung des Gattungsbewußtſeins mit dem Individuellen, noch höher gefaßt, des Göttlichen mit dem unmittelbar Menſchlichen.

Jene Vermiſchung von Phantaſie und Wirklichkeit drückte ſich nicht allein in der ganzen Erſcheinung des Ritterthums aus, ſondern auch in der ganzen wiſſenſchaftlichen Anſchauung, namentlich was die naturwiſſenſchaftlichen Anſichten betraf. Es gab keine Aſtronomie, ſondern Aſtrologie, keine Chemie, ſon-

dern Alchymie; in der Philoſophie war dieſe Vermiſchung als ein Kampf zwiſchen Nominalismus und Realismus offenbar genug; es iſt bekannt, daß, wenn von ariſtoteliſcher Philoſophie des Mittelalters die Rede iſt, nicht die urſprüngliche, rein griechiſche und ſcharfe des Stagyriten gemeint ſein kann. Es gab keine Geographie, ſondern wunderliche Sagen, deren Hauptintereſſe und Ziel Schmuck und Ruhm der Kirche war, wie die Sage vom Prieſter Johannes. Dieſer Richtung des Mittelalters mußten freilich die Entdeckungen, welche neue Welttheile aufſchloſſen, gänzlich widerſprechen. Nicht allein deßhalb, weil nun materielle Berichtigungen eintraten und die wahre Geſtalt der Dinge ſichtbar wurde, ſondern überhaupt deßhalb, weil die Beobachtung geſchärft, weil das Auge, das an ein gewiſſes Helldunkel gewöhnt war, nun darauf gerichtet ward, die Dinge in ihrer Wirklichkeit anzuſehen und das, was die Phantaſie dazu gethan hatte, auszuſcheiden. Dieſe Tendenz verfolgten alle die zahlreichen Entdeckungen, die am Schluß und zum Schluß des Mittelalters gemacht worden. Es gibt ſolche Zeiten der Entdeckungen in der Geſchichte, wo der Geiſt in unaufhörlicher Bewegung begriffen iſt, wo er in rüſtiger Produktionskraft die Dinge von den Höhen des Himmels, aus dem Schooße der Erde, aus den Tiefen des Gemüthes hervorholt, um ſie in den Dienſt und den Nutzen des Menſchen zu ſtellen. Die Tendenz dieſer Entdeckungen war eine zwiefache: die eben angedeutete, die unnatürliche Verbindung zwiſchen Phantaſie

und Wirklichkeit, wie ſie einem jugendlichen Uebergangsalter eigen iſt, zu zerbrechen und von den wirklichen Dingen Beſitz zu nehmen, und ſodann durch dieſe Beſitznahme der Wirklichkeit das Menſchengeſchlecht unter einander um ſo enger zu verbinden. Dieſer Charakter der Entdeckungen offenbart ſich nicht allein an den Unternehmungen zur See, ſondern auch an der bedeutungsreichſten Erfindung, an der der Buchdruckerkunſt. Auch hier mußte der ſchweifende, ſo oft abentheuernde Gedanke, dem nun feſte Geſtalt und heimiſcher Sitz gegeben war, in das begränzte Reich der Wirklichkeit herabſteigen, von wo aus er geſicherter das Reich des Idealen betreten konnte; durch das Prinzip der Gleichheit, das in dem Drucke von Büchern lag, ward die Ariſtokratie des Gedankens gebrochen und eine gleichmäßigere Verbindung unter den Menſchen hergeſtellt. — Jene Vermiſchung von Phantaſie und Wirklichkeit, die aus der Geſtalt des Ritterthums entgegentritt, wurde weiterhin durch das mehr hervortretende Bewußtſein aufgelöſt. Das Ritterthum bewegte ſich in dem Elemente des unmittelbaren Gefühls und der Phantaſie; wo ſich nun in dieſes unmittelbare Leben des Gefühls das Bewußtſein eindrängte, was mit der weiteren Entwicklung des menſchlichen Geiſtes nothwendig geſchah; wo aber dennoch jene erſte unmittelbare Geſtalt feſtgehalten werden ſollte: da mußte eine Carricatur entſtehen. Dieſe Carricatur welthiſtoriſch dargeſtellt zu haben, iſt das Werk von Cervantes im Don Quixote, eine Darſtellung, die nur in

Spanien möglich war, weil hier das Ritterthum sei letzten Blüthen trieb und der überschwängliche und hochgehende Charakter der Spanier am meisten mit der Schärfe und Beweglichkeit der Reflexion contrastirt. — Die Scheidung zwischen Phantasie und Wirklichkeit vollzog sich im Mittelalter nun in der Art, daß das Bürgerthum, das Städtewesen aufkam, wo sich die Phantasie den Forderungen der Wirklichkeit unterordnen mußte; das Reich des wirklichen Gedankens, der lebendigen That, die einen bewußten Zweck hat, wurde der Grund und Boden, die Heimath des Bürgers.

Als die zweite Hauptvermischung des Mittelalters wurde die des Gattungsbewußtseins mit dem des Individuellen, und dann noch in einem weiteren und höheren Sinn die des Göttlichen und unmittelbar Menschlichen genannt. Noch von der antiken Welt her war ein Uebergewicht des Gattungsmäßigen, so wie ein Ineinandergehen von Göttlichem und Menschlichem geblieben. Den Grundprinzipien nach verhält sich Christenthum zum Alterthum, wie Individuelles zum Gattungsmäßigen, wiewohl in culturhistorischem Sinne zu sagen ist, die wahre Aufgabe des Christenthums sei Durchdringung von Individuellem und Gattungsmäßigem. Im Alterthum selbst stand besonders Griechenland dem Oriente wie Individuelles dem Gattungsmäßigen gegenüber. Beide Gestaltungen, Orient wie Mittelalter, bieten darum vielfache Analogieen; in beiden jene Vermischung von Phantasie und Wirklichkeit, dort als Symbol, hier als Romantik. Aber

gegen beides zeigt sich als Fortschritt der griechische Geist, wie in seinem ersten geschichtlichen Leben im Verhältniß zum Orient, so in seiner Wiedererweckung im Verhältniß zum Mittelalter. Der hellenische Geist verwirft alle Vermischung; er wirkt überall organisch, er verlangt überall entschiedene Klarheit, überschauliches Maaß. Gehen die Entdeckungen in der Geographie darauf aus, die Wirklichkeit des empirischen Bodens zu zeigen, so will der wiedererweckende hellenische Geist den wirklichen Boden der Phantasie gewinnen, das in ihr liegende Maaß entdecken und alles Trübe entfernen. Constantinopels Fall, der den Orient in eine noch unmittelbarere Verbindung mit dem Occident setzte, um durch die Complikationen, die aus solcher Verbindung entstehen mußten, den Boden für die neuere Zeit vorzubereiten, da eine Rückwirkung des Occidents auf den Orient ausgehen wird — Constantinopels Fall, in welchem der schon längst vorhandene innere Tod des byzantinischen Reiches offenbar ward, wurde durch die Erweckung der classischen Literatur ein neues befruchtendes Element in der Entwicklung der Zeit. An der Klarheit der hellenischen Gestalten erbleichten vollends die Nebelbilder des Mittelalters, erkannte sich dessen Formlosigkeit und abentheuerndes Wesen.

Aber freilich, es lag etwas im Mittelalter, wodurch es bei aller Formlosigkeit weit über der antiken Zeit stand. Das war sein geistiger Inhalt, die Fülle und Tiefe seines Gemüths, die Innigkeit und Kraft seiner Liebe. Nur waren diese tieferen

Mächte, die Mächte des Christenthums, in mannigfacher Umhüllung, Göttliches und Menschliches in vielfältigem Ineinanderüberspielen. Gegen das Letztere reagirte insbesondere das germanische Element. Seiner alten Frömmigkeit getreu, suchte es Gott wieder in seiner absoluten Geltung festzuhalten, ihn von allem Creatürlichen zu scheiden, alles Creatürliche in seiner vergänglichen Endlichkeit aufzufassen und doch auch die Sehnsucht nach Vereinigung dieser vergänglichen Creatur mit dem unbedingten Schöpfer herzustellen. Dies war das Streben der Mystik, die ebenso an der unbedingten Selbstständigkeit und Fülle Gottes festhielt, als den einzelnen, individuellen Punkt des Gewissens ins Auge faßte und eine Vereinigung zwischen beiden erstrebte. Die Vereinigung zwischen Gott und dem Individuum, welche die Mystik erstrebte, war also keine schon durch die Kirche vorausgesetzte, auch keine durch die Kirche zu ersetzende, da in dieser, dem Charakter des Mittelalters gemäß, die Vereinigung mehr eine Vermischung war, sondern sie mußte von dem Individuum selbst ausgehen, an dem Individuum selbst erfahren werden, Besitz und Eigenthum des Individuums werden.

Alle diese verschiedenen, das Mittelalter innerlich auflösenden Elemente, die Entdeckungen im Gebiete der Erde, wie des Geistes, die Gründung eines Städtewesens, die Erweckung der classischen Studien, die Mystik in ihren verschiedenen Formationen, alle diese Elemente griffen nun fortwährend in den Kampf zwischen Kaiserthum und Papstthum ein. Dieser

Kampf war unter den Hohenstaufen auf seinem Höhepunkte; hier traten die gewaltigen Persönlichkeiten einander genüber, ein Friedrich Barbarossa, ein Alexander III., Innocenz III.; hier begegnet uns das mächtige Schauspiel, große weltumfassende Ideen an ehrgeizige Plane Einzelner geknüpft und diese Ideen durch den Untergang der ihrem Ehrgeiz Verhafteten aufwachsen zu sehen. Nach dem Sturze der Hohenstaufen treten die großen Kämpfe zwischen Kaiser und Papst zurück, und jene vorhin angedeuteten Elemente erscheinen mehr als weltbewegende im Vordergrund; im Staate regt sich das Verlangen der einzelnen Lehnsfürsten, die Landessouveränität zu erringen, was in Deutschland gelang, während in den romanischen Ländern das Streben nach Uniformität die Vasallen unterdrückte; in der Kirche erzeugten sich immer mehr einzelne Sekten, die an der Autorität des päpstlichen Stuhles rüttelten; es wurden immer mehr Stimmen selbst von den ersten Würdeträgern der Kirche laut, welche die Rechte der allgemeinen Kirche zurückforderten. Der Kampf zwischen Kaiserthum und Papstthum hatte seine alte Bedeutung verloren, er war aus einem mehr persönlichen ein Kampf zwischen Ideen geworden; überall wurde eine Bewegung kund, die zu einer neuen Zeit hindrängte.

XVI.
Die Reformation.

Was war nun, nach allem bisher Betrachteten, die Aufgabe der Zeit? Im Allgemeinen ausgesprochen die: zu dem neuen in die Welt ausgegossenen Geist neue angemessene Formen zu suchen. Die früheren Formen waren nach allgemeinen Schematen gebildet, die mit dem wahren Leben der Idee oft nur durch Gewalt in eine Beziehung gesetzt werden konnten. Jene uranfängliche Aufgabe, Gattung und Individuum auf das Innigste zu vereinigen, sollte sich ihrer Erfüllung nähern. Es sollte die wahre Form für die höchsten Ideen gesucht werden, und diese ist die freie Persönlichkeit, die von dem Geist durchdrungene Individualität. Wir können das Streben der nun folgenden Zeit in kurzen Sätzen so aussprechen: Die organische Darstellung der einzelnen Lebensfunktionen, die sittliche Auffassung des gesammten Lebens war nur durch die klare und scharfe Arbeit an dem Individuum möglich, weil das individuelle Leben der adäquate Träger und Leiter jenes sittlichen Organismus und seiner Sphären und Funktionen ist. Diese Arbeit an dem Individuum geschieht durch die Begründung und Erneuerung desselben im göttlichen Leben und kommt durch die Scheidung zu Stande, die an dem Einzelnen zwischen dem tiefsten, sittlichen Gehalt, zwischen seinem göttlichen Lebens-

grunde und dem anklebenden leidenschaftlichen und getrübten Wesen geschehen soll, eine Scheidung, die, nachdem sie am eigenen Innern vollzogen worden, in die umgebenden Lebenskreise hinübergetragen wird; denn diese sind ja nur die weiteren, realen Spiegelbilder der einzelnen Individuen.

Die Richtung nach diesem Ziele hin war die Richtung des Zeitalters der Reformation. Es kommen daher bei ihr vorzüglich folgende Momente in Betracht: 1) das des Individuellen, 2) das der Scheidung, 3) das des sittlichen Organismus.

Zuvor aber noch die allgemeine Anmerkung: Die Reformation ist ein Werk, zunächst in der Kirche und für die Kirche, also von einer specifisch religiösen Bedeutung, in derselben Weise, wie der Begriff des Religiösen ein von dem des Sittlichen specifisch unterschiedener ist; aber ihre Bedeutung ist nicht innerhalb der Grenzen der Kirche eingeschlossen. Es ist ein allgemeinerer Geist, der in der Reformation weht; es lebt eine Kraft in ihr, die auf die Entwicklung der ganzen Zeit hinzielt. Die Reformation ist eine welthistorische That im vollen Umfang des Worts. Daß aber diese welthistorische That ihren wesentlichen Anfangspunkt innerhalb der Kirche genommen hat, hat seinen Grund in einer historischen und in einer ideellen Ursache; die historische Ursache ist, weil das Geschichtsfeld, welches das ganze Mittelalter umschloß, die Kirche war, also die fortgesetzte Arbeit der

Geſchichte daran anknüpfen mußte; die ideelle Urſache iſt, weil jede Erneuerung des geſchichtlichen Lebens, die von den tiefſten Gründen ausgehen ſoll, immer einen neuen Boden in der Anſchauung der göttlichen Dinge legen, immer eine religiöſe Erneuerung ſein muß. Das alte Grundgeſetz aller Geſchichte wiederholt ſich auch hier, daß, um eine Erweiterung des Lebens in der Menſchheit zu gewinnen, zuvor eine Vertiefung deſſelben in dem göttlichen Leben vorangehen muß.

Ad 1. Was das Element des Individuellen betrifft, das in der Reformationszeit ſo bezeichnend hervortritt, ſo finden wir eine abbildliche genetiſche Entwicklung deſſelben in der Perſönlichkeit Luthers. Was Luther gethan hat, das dringt zunächſt aus ſeinem innerſten Gemüthe, aus dem Bedürfniſſe ſeines innerſten Weſens. Er konnte das tiefe Gefühl des individuellen Gewiſſens, wie daſſelbe in Beziehung auf die Heiligkeit des ewigen Geſetzes in ihm lebte, nicht in Einklang mit dem bringen, was ihm die kirchliche Gegenwart bot. Das Chriſtenthum iſt weſentlich das Leben der ſchöpferiſchen Gnade und hatte ſich innerhalb der romaniſchen Welt in den Formen des Rechts befeſtigt; es war dadurch ein Syſtem der Werke zu Tage gekommen, welches mit den Forderungen des innerſten individuellen Gewiſſens nicht ſtimmte. Es galt nun, jenes Leben der ſchöpferiſchen Gnade in ſein adäquates Element zu verſetzen, d. i. in die Erfahrung des Gewiſſens. Dieſen ſchweren Prozeß, das Leben der göttlichen Gnade an ſeinem

eigenen Herzen zu erfahren, kämpfte Luther in seinem Augustinerkloster durch, und nachdem er innerlich zum Siege durchgedrungen war, erhielt er jene Freudigkeit, Haltung und bei allem persönlichen Eifer und Ueberſprudelung doch jene objektive Mäßigung, die sein Werk zu einer sicheren und äußeren Gestaltung kommen ließ. Die Bildung des Individuums reichte also bis in die tiefſten Verhältnisse zu Gott hinein; was die Mystik angefangen hatte, vollendete der germanische Geist in der Reformation; er vollendete es dadurch, daß er, was in der Mystik nur theoretisch und ideal war, auf den praktischen Boden der Geschichte führte. Die Mystik aber hatte, wie wir gesehen, ebenso fest auf den Unterschied zwischen Gott und Creatur gehalten, wie sie auch auf Wiedervereinigung drang, aber das alles mehr im Element des Gefühls. Nun aber war der Wille das Gebiet, von dessen Betrachtung die Anschauung anhob, und dieser Anschauung öffnete sich der ganze Gegensatz, der den menschlichen Willen von dem göttlichen scheidet. Aber gerade dieser Gegensatz mußte hervorgehoben werden, wenn er überwunden, wenn ein wahrhaft geschichtlicher Erfolg errungen werden sollte. Jene schweren Kämpfe, die Luthers Seele durchschnitten, waren bestimmt, den Willen in einen sittlichen Läuterungsprozeß einzuführen, um ihn zum angemessenen Träger des eigentlich christlichen und weltgeschichtlichen Geistes zu machen. So hat Luther nur kraft seiner individuellen Erfahrung gehandelt; aber diese individuelle Erfahrung war kein Phantom, sondern eine

urſprüngliche, eine dem in der erſten Kirchengemeinſchaft waltenden Geiſte conforme. Darin beſteht ja die Größe einer heldenmäßigen Natur, daß ihre individuellen Erfahrungen und Erlebniſſe einer allgemeinen Idee entſprechen, dieſe Idee individuell ausdrücken, daß ſie gleich einer allgemeinen Regel wirken. Jenes Hervorheben des Individuellen erhielt in der urſprünglichen Erſcheinung der Reformation dadurch, daß die Geſtalt Chriſti durch das verkündigte Wort in den Vordergrund trat, ebenſo ſeine innere Bedeutung, wie ſeine Verwahrung vor Mißbrauch.

Ad 2. Von dieſer neuen Ausarbeitung und Darſtellung des individuellen Lebens ging nun die Scheidung aus, durch welche das Mittelalter zur neuen Zeit umgeſtaltet werden ſollte. Wir haben das Mittelalter als eine Vermiſchung von disparaten Elementen bezeichnet, und beſonders in pſychologiſcher Hinſicht daſſelbe ein Gemiſch von Phantaſie und Wirklichkeit genannt. Daß man aus dem unheimlichen Gebiete dieſer Vermiſchung ſich auf einen freieren und klaren Boden retten mußte, war allgemeine Sehnſucht und Forderung des ſich zu Ende neigenden Mittelalters. Es werden von einem neueren Schriftſteller, der eine bekannte Vorliebe für das Mittelalter hat, (Fr. v. Schlegel) drei Forderungen aufgeſtellt, die auf einem Prinzip der Scheidung beruhen, Trennung von Kirche und Staat, Befreiung von den Feſſeln der ariſtoteliſchen Philoſophie und von der Herrſchaft des römiſchen Rechts. Aber gerade dieſe drei Forderungen ſuchte

die Reformation zu erfüllen; sie drang auf Auflösung der unnatürlichen Einheit zwischen Kirche und Staat und mußte darum ihre Hauptangriffe gegen den hierarchischen Mittelpunkt richten, weil dieser eine klare Scheidung zwischen den beiden Gewalten unmöglich machte; sie verwarf die gemißbrauchte und mißverstandene aristotelische Philosophie, die ohnedem ihrem innersten Geiste nach nicht tauglich war, die Erfahrungen der Gnade wissenschaftlich darzustellen; sie sagte sich, zunächst in kirchlicher Beziehung, vom römischen Rechte los, da sie überhaupt den Gegensatz zwischen Recht und Gnade, Gesetz und Evangelium erkannt hatte. Die Reformation erscheint demnach auch hierin nicht als eine willkührliche Handlung, sondern als ein durchaus im Geiste der Geschichte vollbrachtes Werk, als eine ächt geschichtliche That; denn geschichtliche That ist überall da, wo mit Anknüpfung an das Vorhergehende dennoch etwas Neues in die Welt tritt. Ebenso leuchtet ein, wie das Werk der Reformation, eben weil es ein so allgemeines, alle Lebenssphären durchgreifendes ist, auch unter vielen Arbeitern im Reiche des Geistes vertheilt war; — das religiöse Element fällt Luthern und seinen Mitstreitern zu, das humanistische, die Befreiung von den scholastischen Fesseln, der philologischen Schule, die ihre Entdeckungen und Bestrebungen nicht, wie in Italien, zum Schmuck und Luxus der Höfe, sondern zum Unterricht des Volkes verwandte. Das Streben der einzelnen Fürsten nach Landessouveränität, so wie die bürgerliche Bewegung

der großen und blühenden Reichsstädte traf zusammen, um die unter dem Titel des kaiserlichen Namens herrschende Macht des römischen Rechts anzugreifen und so die politische Seite der Reformation hervorzukehren. In allen diesen Bestrebungen war es aber nicht ein abstrakter Gedanke, von dem man ausging, sondern bestimmte Gestaltungen traten vor die Seele, auf die man zurückging, weniger, um sie in ihrer ersten Form wieder herzustellen, als um den ursprünglichen Geist, der sich in jenen ersten Formen verhältnißmäßig am reinsten geoffenbart hatte, wieder zu dem wirkenden historischen Geiste zu machen.

Ad 3. Es galt aber keineswegs, nur negativ zu wirken, nur Scheidungen zu vollziehen, sondern gerade, weil in der Reformationszeit ein historischer Fortschritt geschah und sich alle historischen Fortschritte in positiven Gestaltungen zeigen, mußte das Streben jener Zeit ein positives werden. Mit all der Kraft und Begeisterung, die dem religiösen Interesse zugewandt blieb, wurde dennoch das ganze Leben in allen seinen Gebieten und Funktionen umfaßt und der Umfang des Christenthums, unbeschadet des specifisch religiösen Interesses, in der Darstellung eines sittlichen Organismus überhaupt angeschaut. Die Bedeutung der Schule, der Wissenschaft, des Staats hob sich hervor; je mehr der innere Mensch Versöhnung und in ihr Freudigkeit und Muth wiedergefunden hatte, desto mehr durfte er es wagen, Hand an die Gestaltung seines ganzen Leben zu legen und die aufs neue gewonnene Harmo-

nie ſeines inneren Lebens in dem ganzen Zuſammenhange ſeines ſittlichen Weſens darzuſtellen.

Dies ſind die Ideen, die der Reformation zu Grunde lagen. Aber freilich, daſſelbe Loos, das durch alle Geſchichte hindurchgeht — warum ſollte es die Reformation verſchonen? Auch hier erhielten dieſe Ideen keine reine Ausführung und mußten und müſſen noch durch fortdauernde Kämpfe ihrer Realiſirung entgegengehen. Der geſchichtliche Gang der Reformation war der, daß ſie aus der Bruſt des einzelnen Mannes, den die Sympathien der Zeit in den vielfachſten Beziehungen fördernd umgaben, in die Welt hinausgetragen und alſobald Sache der Nation ward, zunächſt in nur volksthümlicher Weiſe, ſodann Sache des Reichs in politiſcher Beziehung. Die weitere Entwicklung der Reformation läuft nun in die beiden Richtungen aus, daß ſie ſowohl kirchenbildend, als ſelbſt ſtaatenbildend wird. Ihre kirchenbildende Thätigkeit zeigt ſie beſonders in dem mehr dem Theoretiſchen und Ideellen zugewendeten Deutſchland, ihre politiſche Geſtaltung wird insbeſondere in den von deutſchem Geiſte durchdrungenen Ländern, die aber von jeher an politiſcher Bildung mehr vorwogen, ſichtbar.

Die Erfahrung zeigt aber, daß überall, wo das Prinzip der Reformation aufgenommen worden, eine hiſtoriſche Lebenskraft durch die Adern des Volkes pulſirte, daß hingegen diejenigen Völker, welche entweder das Prinzip der Reformation zurückſtießen oder von ſeinem göttlichen Lebensgrund löſten, aus

dem Bereich der Geschichte traten oder mehr von der Macht der Zerstörung ergriffen wurden.

Wir haben vorher gesagt, daß auch die Reformation von dem Loose getroffen worden, ihre Ideen nicht in reiner Form ausgesprochen zu sehen. Was sind nun diese Trübungen? Es sind äußerliche und innerliche, die äußerlichen rühren von dem damaligen Zustande in Kirche und Staat her, die innerlichen beruhen in der Schadhaftigkeit und Schwäche der menschlichen Dinge überhaupt. Die Kirche des Mittelalters mußte sich natürlich gegen die neue Lebensrichtung kehren und nach menschlicher Wahrscheinlichkeit wäre sie auch in dem Bunde mit der kaiserlichen Macht über dieselbe Herr geworden, wenn nicht der alte Zwiespalt zwischen Kaiserthum und Papstthum das weltliche Schwert in der Scheide zurückgehalten hätte. Die mittelalterliche Kirche vertheidigte sich mit den ihr zu Gebote stehenden Mitteln, ja sie verfuhr bald wieder angreifend. Sie konnte ihr mittelalterisches Element nur durch das neu auftauchende Element des Bewußtseins, durch die Mittel des neuen Geistes stärken. War die Kirche des Mittelalters wesentlich eine Vermischung von Zweck und Mittel, aber eine Vermischung, die durch die Constellation der ganzen Zeit, durch die Entwicklung der ganzen Geschichte im Uebergang der alten zur neuen Welt sich ergab, so ward nun diese Vermischung von Zweck und Mittel mit Bewußtsein vollzogen, es wurden zu dieser Vermischung die Mittel der neueren Bildung, besonders der humanistischen

gebraucht, aber nur insoweit diese Mittel dazu tauglich schienen, in dem Wahne, im Gebiete des Geistes eine beliebige Grenze einhalten zu können. Aus dieser Tendenz ging die Stiftung des Jesuitenordens hervor. Dieser Orden ist der treueste Abdruck der Reaktion des mittelalterischen Geistes gegen die neue Zeit im Element des Bewußtseins der neueren Zeit selbst; er entspringt zwar zunächst noch aus einem frischeren Gefühl der Begeisterung in einem Lande, wo das Ritterthum spätgeborene Blüthen trieb, wurde aber bald zu der berechnenden Form gebracht, da alles, was im eigentlichen Mittelalter frisch, natürlich, lebendig und ebendeßhalb subjektiv wahr ist, künstlich, gemacht, berechnet und ebendeßhalb innerlich unwahr geworden. Die drei großen Wirkungen, die von der Reformation her auf die Welt ausgingen, die auf das Gewissen, auf das Staatsleben und auf die Idee der Menschheit überhaupt, finden ihre oppositionellen Nachahmungen auch von Seiten des Jesuitenordens, in seiner sorgfältigen Beobachtung des Individuellen, (so in seinen Bestrebungen auf dem Gebiete der Erziehung) dann in seinem Einfluß auf die Cabinette, und in seinen Wirkungen auf die Mission. Nur ist in allen diesen Sphären nicht das Verhältniß zum göttlichen Leben aufgefaßt, sondern nur das Verhältniß zur Kirche; die ganze Auffassung war keine ethische, im religiösen Sinn dieses Wortes, sondern eine kirchlich pragmatische. Somit fand die neue Geschichtsentwicklung einen bewußten Feind vor sich, und es wird überhaupt bezeichnend, wie das geschicht-

liche Leben immer noch von einem Leben des Bewußtseins begleitet wird; ja wie die Macht der Reflexion selbst eine geschichtliche Macht zu werden beginnt.

Aber auch im Innern dieses neuen Lebens, das durch die Reformation geboren war, brachen Störungen ein und zwar nach zwei Seiten hin. Alles geschichtliche Leben nämlich wird durch zwei Richtungen von seiner gemäßen Bahn abgelenkt, entweder durch Hemmung oder durch Uebereilung; entweder daß der alte Geist, der überwunden werden soll, in mancherlei Verhüllungen und Krümmungen in die neue Zeit sich einsenkt, oder daß das neue Prinzip über alle Grenzen eines geschichtlichen Lebens hinausgeschleudert in wilder Hast seinen letzten Consequenzen zueilt, Consequenzen, die kein geschichtliches Leben mehr ansprechen können, sondern nur Vorstellungen und Einbildungen des abstrakten Gedankens sind. Beide Richtungen durchziehen nun sichtbarlich genug die Geschichte der Reformation. Auf der Einen Seite kehrte die Vermischung mit dem Staatsleben in der Art zurück, daß, wie früher die Kirche, nun der Staat ein Uebergewicht gewann; ebenso kehrte die alte Scholastik zurück, die oft um so krasser und abstoßender wurde, weil sie die zartesten und innersten Verhältnisse des Gemüths zu Gott und die Entwicklung eines neuen, werdenden göttlichen Lebens betraf, auch das Vorwalten eines clerocratischen Einflusses suchte sich wieder vielfach geltend zu machen; auf der andern Seite zeigen uns Erscheinungen, wie die Bauern-

kriege und Wiedertäufer, auf welche Extreme die einseitige Durchführung der reformatorischen Prinzipien hinausging; die keckſten und frechſten Darſtellungen und Syſteme unſerer Tage ſind faſt wörtlich ſchon in den Zeiten der Reformation ausgeſprochen, freilich aber auch von den wahren Trägern derſelben auf das Entſchiedenſte verworfen.

Allerdings lagen in der Reformation, wie in jeder neuen geſchichtlichen Entwicklung, Gefahren. Eine dreifache Gefahr hat die Reformation zu überſtehen. Ablöſung des Individuums von ſeinem göttlichen Lebensgrunde, fortgeſetzte Scheidung der vorhandenen Lebenselemente bis zur Atomiſtik hin, ſo wie eine vorwiegende Geltung des nur politiſchen Intereſſes. Aus jener Ablöſung des Individuums von ſeinem ewigen Grunde ſtammt das überragende Gewicht, das der Subjektivität beigelegt wärd, da dieſe ſich zum Maaße machte, um alle Dinge zu meſſen und verſuchte, von ſich aus und aus ſich die ganze Welt zu conſtruiren, was aber gerade zur Auflöſung der gemeinſchaftlichen Kreiſe führte. So trat Uebermuth und Keckheit, weil jene göttliche Grundlage gewichen war, an die Stelle des frühern Muthes, der früheren Freudigkeit. Dieſer Subjektivismus ſtürzt ſich entweder der Natur und dem All in die Arme, vermählt ſich mit demſelben und erſcheint ſo als Pantheismus, oder ſtellt ſich als Idealismus dem Univerſum kühn entgegen und ſucht es in das eigene Ich aufzulöſen. — Jener Zug, in fortgeſetzten Scheidungen zu wirken,

— die andere Gefahr — greift alle Verhältniſſe an, es geht eine auflöſende Kraft durch alle geſchichtliche Ueberlieferungen, die einzelnen Glieder fuhlen ſich in ihrer Bedeutung und es ſucht deßhalb jedes für ſich ſeine Geltung einſeitig auf Koſten der andern durchzuſetzen; von jedem einzelnen Punkte aus ſtrebt ſich das Ganze zu bilden. — Die politiſche Macht endlich ſucht ſich immer mehr von allen Ueberlieferungen des Mittelalters, beſonders den kirchlichen, loszumachen, auf dem eigenen Schwerpunkte zu ruhen und die Idee eines Vereins, der alle Intereſſen in ſich einſchließt, nur mit Entgegenſetzung gegen die kirchlichen, darzuſtellen.

An allen dieſen Erſcheinungen iſt es wunderbar daß durch die mannigfachſten Verirrungen, die aus dieſen Gefahren hervorgingen, doch immer die Grundtendenzen der neuen Zeit durchleuchten, ja daß dieſe Verirrungen ſelbſt als Verſuche erſcheinen, die Grundprobleme der neueren Welt zu löſen. Die große Aufgabe, einen ſittlichen Organismus darzuſtellen, in welchem Individuum und Gattung zuſammentreffen, wurde zunächſt ſo aufgefaßt, daß von jedem individuellen Punkte aus der Kreis eines ſolchen Organismus gezogen ward, daß jedes Individuelle einſeitig zu einem alles andere verſchlingenden Organismus ſich ausbreiten wollte. Die Aufgabe verſchwand daher zwar nie außer Geſicht, aber die einzelnen Theile derſelben wurden auf eine einſeitige Weiſe zu löſen unternommen.

Der nächſte Verſuch einer neuen Lebensbildung

ging vom Staate aus. Nach einem in der Schwäche der menschlichen Natur begründeten psychologischen Gesetze geht die Reaktion gegen ein vergangenes Vorherrschendes in ein anderes Extrem über. Gegen die Vorherrschaft der Kirche trat nun die Vorherrschaft des Staates ein. Diesem war durch die Reformation sein inneres Leben wiedergegeben, er kam nun zu rascher Entwicklung. Wie das Mittelalter durch den Papst eine ideale Einheit gewann, die herzustellen gleichermaßen das Bestreben des Kaisers war — daher der Conflikt zwischen beiden — so ward auch jetzt eine Einheit erstrebt; aber da nun durch die Zertrümmerung der Kaisermacht überhaupt eine größere Zersplitterung eingetreten war, so konnte auch nicht sowohl an eine Einheit, als an ein Gleichheit unter den verschiedenen Größen, die sich innerlich entgegenstanden und doch das Bedürfniß einer gegenseitigen Annäherung fühlten, gedacht werden.

Dies ist der Grund des Systemes des politischen Gleichgewichts, das jetzt in die Geschichte eintritt. Eingeführt wird dasselbe durch den dreißigjährigen Krieg. Dieser Krieg bringt die Spannung, die durch den Conflikt der beiden geschichtlichen Richtungen, der mittelalterischen und der neuen, in die Welt gekommen, zu einem offenen Ausbruche, weil ja der Krieg überhaupt bei all seinem Ungeheuern und Schrecklichen oft als das einzige Mittel erscheint, verwickelte Zustände zu lösen. Dieser Krieg, vorzüglich durch die Parthei der Reaktion angeschürt, ist in seiner ersten Hälfte mehr religiöser, in

seiner zweiten mehr politischer Natur. Er endigt bekanntlich mit der Gleichstellung der beiden Confessionen; die beiden Richtungen erhielten gleiche politische Rechte, freilich ohne daß sie in einen innern wahrhaften Organismus, in eine innerliche Vereinigung verbunden wurden, sondern die Spannung zwischen beiden kam nur zu einer officiellen äußerlichen und formalen Ausgleichung. In dieser Beziehung war also das Problem nur zu einer Art von Beruhigung, keineswegs aber zum Frieden gekommen, ein wesentliches Resultat war nicht erzielt. In einer andern Beziehung war jedoch dieses Resultat wesentlicher. Nämlich die völlige Zertrümmerung der Kaisermacht kam durch diesen Krieg innerlich zu Stande. Jene Macht war forthin nur ein Name und Schatten. Welch einen tiefen Eindruck dieses auf manche Fürsten machte, ersieht sich am besten aus dem Benehmen des Kurfürsten von Sachsen, der in eine schwierige Lage zwischen seinem religiösen Interesse und seiner Pietät gegen den Kaiser gerieth. Denn nicht allen war es vergönnt, die großen weltgeschichtlichen Zusammenhänge von den particularen Interessen und Gefühlen zu unterscheiden. Daher auch die Abneigung der protestantischen Fürsten gegen Gustav Adolf, weil sie nicht blos Protestanten, sondern auch Fürsten waren, d. h. mit der kaiserlichen Macht in einem engen Zusammenhange standen. Das dauernde und welthistorische Resultat des dreißigjährigen Krieges war darum weniger ein kirchlich-religiöses, als ein politisch-pragmatisches. Es war das Gleichgewicht der

europäiſchen Staaten, ein Gleichgewicht, das auch ſchon dadurch zum Bedürfniß geworden war, weil nun faſt alle europäiſchen Staaten auf den Schauplatz der Geſchichte getreten waren. Dieſes Gleichgewicht rief die große Idee, daß die einzelnen Völker und Staaten Glieder Eines großen Organismus ſeien, mehr ins Bewußtſein, war alſo in der Entwicklung des Ganzen ein ungemeiner Fortſchritt. Freilich in ihrer faktiſchen Erſcheinung erfuhr dieſe Idee dadurch eine große Trübung, daß dieſes innere Gleichgewicht ein ungemein ſchwankendes und prekäres blieb und darum entweder die Quelle vielfacher Kriege wurde oder den ſtillen Krieg der Diplomatie hervorrief, der Diplomatie, deren Entſtehung und Weſen charakteriſtiſches Zeichen der neueren Zeit iſt. Kann ſie ja nur da erwachſen, wo die innern Verhältniſſe der Staaten auf der Idee eines gemeinſchaftlichen Prinzips beruhen.

XVII.

Vorbereitungen zur Revolution.

So ſahen wir aus der bisherigen Entwicklung die Idee des politiſchen Gleichgewichts hervorgehen, eine Idee, die trotz ihrer innern Idealität und ihrer organiſchen Stellung in der Entwicklung der politiſchen Ideen dennoch in ihrer Erſcheinung zunächſt in einer

ſehr mechaniſchen Art ſich erwies. In dem die neue Zeit durchdringenden Gegenſatze zwiſchen germaniſchem und romaniſchem Elemente trat das letztere aufs neue ſiegreich hervor. Es ſtellte ſich vornämlich in Frankreich und beſtimmter am franzöſiſchen Hofe dar. Es erſcheint hier eine Vermiſchung und Verzerrung des urſprünglich Römiſchen in die ganze Willkührlichkeit des Modernen; die Kunſtgeſchichte, wenn ſie uns auf die Periode der ſogenannten renaissance hinweiſt, wenn ſie uns vor die tragiſche Bühne oder vor die Prachtbauten jener Zeit hinführt, läßt uns den ganzen Charakter derſelben erkennen. Es iſt der Charakter der Repräſentation ohne innere Wahrheit, der Pracht ohne innere Fülle; es fehlt das Hingeben an die Gegenſtände mit vollem lebendigem Herzen, es ſoll alles, auch das Höchſte, dem Spiele des eigenen Vortheils oder Behagens dienen. Innere Leere, innere Lüge, innere Haltloſigkeit greifen tief durch jene Periode.

Die Pracht des Hofes hatte aber nicht blos einen perſönlichen oder nationalen, ſondern auch einen politiſchen Grund. Die Idee der Monarchie in ihrer Reinheit und Allſeitigkeit iſt eines der Ziele geſchichtlicher Entwicklung; der Hauptkampf, in welchen dieſe Idee, um ſich wahrhaft zu verwirklichen, einzutreten hatte, war, wie das Mittelalter zeigt, durch das Widerſtreben der Vaſallen beſtimmt. In Deutſchland, wo die Nationalität das Hervorheben der Eigenthümlichkeit Einzelner begünſtigte, erhoben ſich die Vaſallen zu Landesherren; in Frankreich, wo die Nationalität das Verſchwimmen der Einzelnen in die

Masse der Gleichheit fordert, erhielt die souveräne Gewalt der Könige das Uebergewicht. Die Vasallen büßten ihre Rechte gegenüber dem Königthum ein, behielten dieselben aber gegenüber ihren Untergebenen als Privatrechte und wurden für den Verlust an Macht durch die Pracht entschädigt, die, von der Königsmajestät ausstrahlend, auf sie überging. Für die entschwundene Realität der Macht mußte das Zeichen derselben, die Pracht, einstehen. Wir haben hier also einen ähnlichen Zustand, wie im Orient, wo das Symbol einen so weitgreifenden, aber zugleich zur Auflösung drängenden Einfluß gewonnen hatte. Nur war innerhalb der christlichen und europäischen Verhältnisse ein solcher Zustand noch weit unsittlicher und gefährlicher, weil er dem wesenhaften Charakter derselben so sehr widerstrebte. Auf den niederen Schichten des Volkes lastete demnach ein zwiefacher Druck; es war mit seinem König nicht unmittelbar, sondern durch die vielen Mittelglieder von Grundherren verknüpft; durch die enge Verbindung, in welche das Feudalsystem, das seinem Wesen nach dem Königthum wenig volle Gewaltübung überließ, mit der nun erstarkten und mächtig gewordenen Königsmacht gerieth, war die Nation, die am Ende des Mittelalters durch den aufkeimenden Bürgerstand zur Freiheit herangereift war, in drückenden Zustand gekommen. Die Last geschichtlich gewordener Verhältnisse, die nicht zur vollen Ausgleichung gelangt waren, lag auf einem Volke, welches Kraft und Lust einer geschichtlichen Entwicklung in sich fühlte.

Es ist ein altes und naturgemäßes Mittel, da, wo eine solche Lost und Müdigkeit über tief eingewurzelte historische Uebelstände gefühlt wird, den Wanderstab zu ergreifen und andere Länder aufzusuchen, wo der Raum einer freieren Entfaltung sich günstig zeigt. Indem nun zum Wandern ein freier Muth, eine gewisse Begeisterung und weiter Blick gehört, so wird dieser Wandertrieb zunächst weniger den von materieller Seite her Gedrückten ergreifen, als vielmehr den, der sich an seinen innern gemüthlichen und geistigen Interessen gehemmt sieht. So zogen denn viele von ihrer Heimath aus, die ihre religiöse Erfahrung und Eigenthümlichkeit mannigfach bedrängt sahen, die sie im Widerspruch mit der bisherigen geschichtlichen Entwicklung fanden. Das Ziel dieser Wanderungen war Amerika, das sich von selbst als Colonie für Europa darbot. So wandern dorthin bedrängte Katholiken, so bedrängte Protestanten. Mit dieser Auswanderung tritt ein bestimmt religiöses, aus dem Protestantismus hervorgegangenes Prinzip in Beziehung. Dies ist das Prinzip der Subjektivität; es ist das quäkerische Prinzip, welches in das vom heiligen Geiste erhellte und angeregte Gemüth das Wesen der Religiosität setzt. Es ist das innere Licht und Wort gemeint, das, wie das äußere Wort, vom Geiste Gottes herstammt, von demselben Geiste Gottes erzeugt wird. Es ist darunter also hiermit keineswegs die eitle, nur aus dem einzelnen Individuum und dessen Geiste stammende Subjektivität, sondern die von dem heiligen Geiste gewirkte verstanden, jeden-

falls aber lag darin eine oppositionelle Tendenz gegen das in Europa auf Schrift oder Ueberlieferung gegründete geschichtliche Leben. Die weiten Räume Amerikas luden nun zu einer gefahrlosen Darstellung dieser mit so heißer Liebe gepflegten innern Güter ein; in Amerika gab es keine Geschichte, man konnte aus der eigenen That und Reflexion heraus sich die Geschichte bilden. Keine Ueberlieferung band, keine festgewordene Ordnung drückte.

Amerika erhielt dadurch einen dreifachen Charakter, den Charakter der Geschichtslosigkeit, der Subjektivität und der Opposition. Den letztern insbesondere darum, weil die geschichtliche Entwicklung in Amerika immer von der Reflexion begleitet wurde und diese Reflexion sich natürlich fortwährend gegen Europa wandte, die alte Unbill nicht vergessend und jede neue Einrichtung, die sie traf, nicht blos mit dem Siegel der für Amerika geforderten Zweckmäßigkeit, sondern auch des bewußten Gegensatzes gegen die europäische Ueberlieferung versehend. So konnte sich in Amerika eine Reihe von Ideen entwickeln, die anhebend von religiösem Ursprunge, zur politischen Doktrin sich entfalteten und deren innerster Kern das Prinzip freier Individualität im Gegensatze zu den Verpflichtungen und Banden der Ueberlieferung war.

Was sich also in Amerika, im scheinbar fernen Lande, geschichtlich bereitete, das wurde in Europa zunächst als Meinung, als Literatur ausgesprochen. Durch die Reformation erhielt der Geist als solcher, noch ehe er in die materielle Verleiblichung irgend

eines Ereigniſſes trat, eine Macht. Gegenüber von Mißbräuchen vielfacher Art gibt es anfänglich kein anderes Heilmittel, als jene Mißbräuche auszuſprechen und ſie dadurch zu ſignaliſiren. Iſt aber irgend etwas der Art ausgeſprochen, ſo liegt es in der Natur des Geiſtes, Zuſammenhänge zu entdecken, innere Gründe aufzuſuchen, über die materiellen Erſcheinungen hinweg in das Gebiet des Idealen zu bringen, vielleicht auch durch die ideale Darſtellung des Normalen irgend einen Erſatz für die getrübte Gegenwart zu ſuchen. Die Lüge fordert die Wahrheit heraus und dieſe Wahrheit ſpricht zunächſt durch Zeugniß. So war es natürlich, daß gegenüber den ärgerlichen, zu Tage liegenden Mißbräuchen in Kirche und Staat, in Zuſtänden und Perſonen, durch Ernſt und Spott Zeugniß abgelegt wurde. Die Lüge ſollte aufgedeckt und, wie dies ihr Geſchick iſt, ebendadurch vernichtet werden. Dieſer Eine Theil der Aufgabe gelang auch der Literatur, die dazumal ſchon anfing, eine einflußreiche Macht zu werden. Der poſitive Theil erforderte freilich eine andere Behandlung. Indem wir nicht vergeſſen dürfen, daß der Schauplatz der ſich nun entwickelnden Geſchichte vornämlich auf franzöſiſchem Boden liegt, ſo erinnern wir uns, daß die eigentliche Tiefe des reformatoriſchen Geiſtes auf dieſem Boden keine haltbare Stätte gefunden, daß der reformatoriſche Geiſt von Anfang an eine politiſche Geſtalt angenommen und ſich, dem praktiſchen Charakter gemäß, der den ſüdlichen Nationen eignet, beſonders auf die Verfaſſung des Staates geworfen hatte. Wie mußte

da eine Meinung wirken, wenn sie über die Negation gar nicht hinausging und auch in der Position nur eine Negation verbarg? So stand bald Extrem gegen Extrem; Druck und Gewaltsamkeit wurde unter dem Namen der Religion, der Kirche, der Monarchie ausgeübt, Freiheit und Gerechtigkeit unter dem Namen des Materialismus angeboten. — In Europa entstanden unterdessen Gestaltungen, die zur Verbreitung des neuen Geistes vielfach beitrugen. Rußland und Preußen traten in die Staatenordnung ein. Diese Staaten ruhten auf der Grundlage der Ueberwindung des natürlichen, rohen Stoffes durch politische und moralische Ideen. Die Ausbildung dazu ging von einzelnen Persönlichkeiten aus, die mit der ganzen Macht überlieferter Herrschaft die neuen Ideen einführten. Diese königlichen Persönlichkeiten stellen sich mit der auftauchenden Literatur in ein Verhältniß, Friedrich II. und Catharina d. Gr. traten mit Voltaire in Correspondenz. Preußen insbesondere konnte eine einflußreiche Macht nur durch die moralische Macht werden, die in dem Prinzipe seines Bestehens lag; es war nicht auf eine überlieferte Gewalt gegründet, sondern rein auf seine eigene innere, geistige Energie; hierin liegt das protestantische Prinzip dieses Staates, und seine geschichtliche Entwicklung zeigt, wie diese Prinzipien des Protestantismus, bald die einseitig negativen, bald die bestimmt religiös-kirchlichen, in die Leitung Preußens eingreifen. Möge die wahre Einigung dieser beiden Prinzipien bald und sicher gefunden werden!

Für dieſe Richtung des neuen Geiſtes war der ſiebenjährige Krieg von der höchſten Bedeutung. Die Kämpfe gegen Friedrich II. hatten bekanntlich den Zweck, die ganze politiſche und hiermit alſo auch culturhiſtoriſche Bedeutung dieſes Fürſten zu untergraben. Indem aber dieſes nicht gelang, indem Friedrich II. vielmehr nach Beendigung des Krieges feſt und geſichert daſtand und ſich dadurch eine vollgültige politiſche Exiſtenz errungen hatte, war das Prinzip ſeines Staates gleichermaßen in die Reihe der wirkenden Mächte eingetreten; von dem Königsthron drang der neue Geiſt in die verſchiedenen Stände ein; es war der Geiſt, der das Perſönliche mehr zurückſtellte, die Idee hervorhob, die orientaliſche Hypoſtaſirung und Symboliſirung derſelben durchbrach und ihr inneres Weſen unmittelbar zu ergreifen ſuchte; es war der Geiſt, der über die natürlichen Bedingungen hinaus, innerhalb deren die Menſchheit bis jetzt ihre Exiſtenz begründet hatte, dieſelbe durch die Erkenntniß aus der Idee zu begründen ſuchte, um ſo das Ziel der Geſchichte, Ueberwindung der Natur, zu erreichen. Das Mittelalter war ſchon auf dem Wege hierzu, es hatte dieſe Arbeit an das Werk der ſichtbaren Kirche geknüpft, aber es war nur innerhalb des Allegoriſchen und Sinnbildlichen geblieben, es war nicht in das Bewußtſein und in die freie Thätigkeit übergegangen.

Dieſer neue Geiſt, der zur Politik gewordene und in dieſer Wendung in Gewalt und Leidenſchaft getauchte Geiſt der Reformation, kehrte ſich natürlich

gegen das Hauptwerkzeug des reagirenden Mittelalters, gegen den Jesuitenorden. Indessen bleibt es merkwürdig — und es gehört dieses zu den nicht selten vorkommenden Paradoxieen und Ironieen der Geschichte — daß gerade die katholischen Mächte diesen Orden vertrieben, während ihm die nichtkatholischen, gerade Preußen und Rußland, ihren Schutz angedeihen ließen. Es leuchtet daraus hervor, daß die Reaktion gegen den Jesuitismus selbst keine aus sittlichen Prinzipien hervorgehende war, sondern mehr eine politische Richtung genommen hatte.

Der Versuch, gegenüber der jesuitischen Richtung eine innere, sittlichere zu ergreifen, wurde im Jansenismus gemacht. Aber der Jansenismus kannte nicht das Geheimniß, aus seinen tiefern sittlichen Prinzipien die Consequenzen einer weitherzigen Freiheit zu ziehen; er vermochte nicht, den Zusammenhang zwischen der scheinbar harten Lehre von der Gnade mit den Entwickelungen zur Freiheit zu erkennen und zu bethätigen, ein Zusammenhang, der in den Tagen der Reformation so herrlich hervorleuchtete. Nur in der Einsamkeit klösterlicher Stille entfaltete der Jansenismus seine Wirksamkeit in den Gemüthern, die zur Contemplation geneigt waren; er war eine Wiederkehr der früheren mystischen Gestaltungen des Mittelalters.

Im Ganzen lagen nun Elemente vor, die nothwendig zu einer Neugestaltung der Dinge führen mußten. Auf der Einen Seite vielfacher Druck, Noth und Armuth, auf der anderen Seite die kühnsten

Ideen, die Einflüsse einer Weltanschauung, die den bisherigen Ueberlieferungen ganz entgegen strebten, die auf eine neue Constituirung der Menschheit zielten, einer Anschauung, die, den Gemüthern freilich oft selbst unbewußt genug, ihre tiefsten Wurzeln in religiösem Boden geschlagen und durch Könige und Philosophen eine weitgreifende Geltung gewonnen hatte. Mitten inne zwischen diesen Extremen vorhandener Noth, tief gefühlten Druckes und eines idealen Vernunftstaates stand die Besitz habende Gewalt mit wenig aufrichtiger Gesinnung. Der künstliche Zustand, der in alle Verhältnisse eingedrungen war, vermochte nach keiner Seite hin einen Damm zu bauen; auf der Einen Seite fand ein Coquettiren mit den neuen Ideen statt, wie an dem Hofe der Bourbonen zur Zeit des nordamerikanischen Freiheitskrieges, auf der andern Seite ein oft nur vermehrter Druck. Es herrschte der Wahn, die neuen Ideen, wie man wollte, zügeln, sie zu einem schöngeistigen Luxusartikel des Hofes machen zu können. Der Glaube an die Wahrheit der eigenen Sache war erstorben, die Frische und Freudigkeit der eigenen Ueberzeugung bei den Herrschenden verloren; daher bald übereilte Zugeständnisse, bald übereilte Strenge, jene machten die herrschende Gewalt schwach, diese sie verhaßt. Die vorgeschlagenen Heilmittel verschlimmerten in dieser Weise den Zustand und machten den ganzen kranken Leib der Gesellschaft für organische Heilung nur um so unempfänglicher.

Warum nun dieser Zustand vornämlich in Frank-

reich gefühlt wurde, warum gerade dort die politiſchen Fäden ſich vorzugsweiſe zuſammenwoben: das hat ſeinen Grund in der vornehmlich politiſchen Beſtimmung, die dieſem Lande von Anfang an aufgeprägt iſt, aber auch in dem damit zuſammenhängenden Umſtande, daß in keinem andern Lande eine ſolche Vermiſchung des monarchiſchen Prinzips mit der Feudalariſtokratie, der Idee der Freiheit mit materialiſtiſchen Syſtemen ſtatt fand. Nehmen wir die Leidenſchaft hinzu, die theils aus ſolcher Vermiſchung, theils aus dem dortigen Nationalcharakter überhaupt entſpringt, ſo haben wir alle Elemente einer gewaltſamen Erſchütterung in Frankreich bereit.

XVIII.

Die Revolution und ihre vorläufige Beſiegung.

Dieſe gewaltſame Bewegung, hervorgegangen aus dem Gefühl einer drückenden Noth und dem Aufſchwung neuer Ideen, ſetzte ſich nichts geringeres vor, als die Umſchaffung der ganzen Zeit, die völlige Vernichtung des Mittelalters. Sie ging von dem Satze aus, daß der veraltete und innerlich verfaulte Zuſtand der Dinge einer gänzlichen Erneuerung und Umwand-

lung bedürfe. Von einem solchen Satze hebt auch das Christenthum an. Auf welche Weise suchte aber die Zeit diese Aufgabe zu lösen? Das Ziel dieser Aufgabe war, daß die Ideen, die dem ganzen Organismus zu Grunde liegen, Eigenthum und Leben der Individuen werden, daß sie eine individuelle Macht und Gestalt gewinnen sollten.

Wenn nun früherhin die Macht des Individuums zurückgedrängt und die der Substanz, der Hypostase in den Vordergrund getreten war, so bildete sich jetzt gegen diese Richtung — nach der dem Menschengeschlechte anklebenden Macht der Leidenschaft — das andere Extrem einer maßlosen Subjektivität aus; in denjenigen Ländern, in welchen das sittlich-reformatorische Prinzip vor dem politischen weichen mußte, auf eine revolutionäre Weise; in denjenigen Ländern aber, in welchen jenes Prinzip noch immer seine still fortwaltende Macht ausübte, in mehr innerer Art.

Der Geist nämlich, der in Frankreich als Revolution herrschend wurde, war ein in andern Gestalten weithin verbreiteter. In Deutschland, dem Lande des Gedankens und des Gemüths, offenbarte er sich in diesem Gebiete des Denkens und Empfindens. Philosophie und Poesie wurden in Deutschland von einem neuen Geiste durchweht, der gegen die alte künstliche und mechanisch formale Weise, die Dinge zu betrachten und zu behandeln, gerichtet war. Gegen die dogmatische Behandlung der Philosophie erhob sich der Criticismus, die Erkenntniß an die des eigenen Ich anschließend; gegen die formale, nachahmerische

und darum heuchlerische Gestaltung der Poesie der frische Sturm und Drang einer ursprünglichen Leidenschaft, die aus einer subjektiven Wahrheit heraus sprach und sang.

So stellte sich von allen Seiten dar, daß die neue Zeitrichtung die Herausarbeitung der Subjektivität sich zur Aufgabe gesetzt hatte. Daß nun diese Subjektivität, weit entfernt, ihren inneren Zusammenhang, ihre prästabilirte Harmonie mit den allgemeinen Ideen einzusehen, vielmehr einseitig und im Gegensatze gegen sie sich darstellen wollte, erklärt sich theils aus der Beschaffenheit der Zustände, gegen welche die neue Richtung ging, theils, wie bemerkt, aus der Schwäche der menschlichen Natur.

Diese Macht der Subjektivität, die sich in Deutschland in ihrer sittlichsten Gestalt zeigte, machte sich namentlich auch im Gebiete der Erziehung geltend. Die Basedow'schen Versuche gründen sich mehr oder minder auf die Ansicht, man könne durch Erziehung aus dem Menschen alles machen, also auf den Glauben an die Absolutheit der menschlichen Natur; die Pestalozzische Pädagogik suchte von den gemachten Regeln auf den ursprünglichen Naturweg zurückzulenken. Von diesem geistigen Umschwung der Anschauungen, wie wir ihn in den germanischen Ländern erblicken, bis hinüber zu den politischen Umwälzungen Frankreichs zieht sich als geistiges Vermittelungsglied der Genfer Rousseau, in seiner nationalen Vermittelung die kulturhistorische darstellend. Wenn Rousseau das bekannte Paradoxon ausspricht, daß, um zu einem Zustand des

Glückes und der Ruhe zu kommen, nichts andres übrig bleibe, als zu der ersten Stufe der Unkultur zurückzukehren, so ist damit nicht etwa ein vorübergehender Einfall, sondern, man kann sagen, das Prinzip der Revolution ausgesprochen. Es lag in diesem Satze auf der Einen Seite das Eingeständniß eines verödeten und verfaulten Zustandes, auf der andern Seite aber auch die Meinung, daß, um hier zu helfen, an keine geschichtliche Ueberlieferung angeknüpft werden könnte. Es liegt darin die Verzweiflung an einer Rettung und Heilung auf ordentlichem Wege ausgedrückt. Die Brücken der Ueberlieferung werden gesprengt; die neue Zeit soll aus dem Haupte und Herzen der Menschen in eigener Kraft hervorgehen. Hat nun diese Zeitrichtung mit dem Christenthum den Ausgangspunkt gemein, nämlich die Anerkennung eines verdorbenen Zustandes und das Bedürfniß einer Heilung und Wiederherstellung, so sind doch die Wege zu dieser Wiederherstellung in beiden Richtungen grundverschieden. Der Eintritt des Christenthums ist, wie wir gesehen, bei seiner größten oppositionellen Tendenz dennoch mit einem bestimmt geschichtlichen Charakter bezeichnet; derselbe geschichtliche Charakter trat uns auch bei dem Werke der Reformation entgegen. Hier aber, bei der Revolution, sehen wir einen bestimmten und bewußten Gegensatz gegen die geschichtliche Ueberlieferung, eine Verbitterung gegen das Ueberkommene, eine Verbitterung, wie sie in der Melancholie Rousseau's sich abspiegelt, der mit gebrochenem und zerrissenem Herzen aus der Welt schied.

Wer sollte von dieser Stelle aus nicht auf das Kreuz hindeuten, an welchem Christus das Haupt neigte voll unendlicher Liebe gegen die Menschen?

Es ist daher nicht zu verwundern, wenn zwischen dem Fortgang der Revolution und dem Christenthum ein offener Widerspruch entstand. Die Revolution — die frei- und zuletzt auch tollgewordene Subjektivität — trat in den offensten Gegensatz gegen das Christenthum, welches das subjektive Leben in der Zucht und Kraft des objektiven regelt und dadurch frei macht. Ueberblicken wir den Gang der Revolution, so liegt es in der Natur der Sache, daß die extremsten Richtungen derselben einen zeitlichen Sieg gewinnen mußten. Denn wo einmal eine Leidenschaft entfesselt ist, da ruht sie nicht eher, bis sie ihren Kreislauf vollendet hat; wie eine Krankheit ihre Stadien hat, so sind einem solchen geschichtlichen Prozesse seine Stadien und Krisen eingezeichnet, die durchlaufen werden müssen. Die sogenannten Gemäßigten, die aber auf demselben revolutionären Boden stehen, werden von dem Sturmwind der Leidenschaft mit fortgerissen und zerschmettert. In solchen Zeiten scheint es, als solle gezeigt werden, welche dämonische Mächte in der Menschennatur schlummern, damit durch den Blick auf solche Ausgeburten der Leidenschaft um so mehr die Nothwendigkeit der Besonnenheit in's Gedächtniß gerufen werde.

Eine Masse lokaler, in besondern Eigenthümlichkeiten fixirter Rechte und Zustände hatten die Idee eines gemeinsamen Organismus überwuchert und zu-

rückgestellt. Der ganze weite Raum nun, welchen das Feudalwesen zwischen der Monarchie und dem Volke bedeckte, wurde durch die Revolution hinweggehoben und so der Boden für eine wahrhaft organische Gliederung in der Monarchie, wenn auch nur in negativer Weise, vorbereitet. Aber freilich, an die Stelle des Partikularen, Privatrechtlichen, das durch die Revolution vernichtet ward, trat ein nicht minder schädliches, dem französischen Geiste gemäßes Streben nach abstrakter Allgemeinheit. Die Idee des Organismus, die man durch jenes nur Besondere und Privatmäßige verletzt sah, wurde durch dieses abstrakt Allgemeine gleichfalls beeinträchtigt; an die Stelle der früheren Ungebundenheit und Laune der Willkühr trat die Tyrannei des Formalismus und die Mechanik des Staatshaushalts.

Die Einführung der geschichtlichen Resultate der Revolution in die Geschichte ist das Werk Napoleons. Aus der großen Gährung, aus dem chaotischen Durcheinanderwerfen aller Elemente, welches die Revolution verursachte, hob sich eine ordnende Macht, jene aufgeregten Wogen der Revolutionsfluth so viel als möglich zu ebben. Eine ähnliche Erscheinung treffen wir im Allgemeinen auch bei der geistigen Revolution in Deutschland an; in Philosophie und Poesie sammelten sich um einzelne hervorragende Häupter die bis dahin zerstreuten Elemente. Die Aufgabe Napoleons war, die durch die Revolution gewonnenen geschichtlichen Ideen in die Gemeinschaft der Völker einzuführen; die althergebrachten

partikularen Bestimmtheiten, die ganze Masse der geschichtlichen Ueberlieferung, insofern sie ohne einen bestimmten Sinn dastand und darum nur hemmend wirkte, aufzulösen. In diesem Sinne fiel das deutsche Reich; in diesem Sinne traten die Sekularisationen ein; diesem Sinne konnte sich auch die spätere Bildung der Staaten nach Napoleons Sturz nicht entziehen, weil er eben nicht ein Einfall dieses einzelnen Mannes, sondern eine geschichtliche Nothwendigkeit war, als deren Werkzeug Napoleon handelte. Hingegen gewann in ihm jener allgemeine Formalismus seine besonders niederbeugende Macht. Napoleon's Geist war der Geist der exakten Wissenschaften; wenn es eine zwiefache Lebensanschauung gibt — wir können sie eine mathematische und eine ideologische nennen — so war die mathematische Anschauung wesentlich die Napoleons. Ueberall, wo es auf Bestimmung des Maaßes, auf Scharfblick, auf Combination unter gegebenen Umständen ankam, war er unüberwindlicher Meister; aber die Höhen der Idee, die Tiefen der Gesinnung waren ihm unbekanntes Land. Er verspottete, er haßte die Ideologen; jenseits des bestimmten Maaßes, des begränzten Horizontes lag ihm ein dunkles Reich, an das er nur in astrologischen Ahnungen hinanreichte, ein Reich des unbeugsamen Schicksals. Durch jene scharfe, das Begränzte umfassende Bestimmtheit suchte er die Welt zu erobern. Was aber war dies anders, als der alte Römersinn? was anders, als ein neu auftretendes Streben, ein römisches Weltreich herzustellen, an Frankreich, als

an das energischste und geschichtvollste romanische Volk, die Geschicke der Welt im altrömischen Geiste zu knüpfen? In der That, es ist nicht gleichgültig oder zufällig, daß Napoleon in der Wahl seiner Benennungen von Aemtern und Würden zu römischen Namen griff. Consulate und Tribunate sind es, die er errichtet; die Imperatorengewalt stellt er wieder her; seinen Sohn, den Erben seiner Macht, nennt er König von Rom.

So stellt sich von neuem Römisches und Germanisches einander gegenüber. Römische Aeußerlichkeit, germanische Innerlichkeit und die damit verbundene Macht christlicher Weltanschauung.

Napoleon verkannte, haben wir gesagt, das innere Leben des Geistes, der Idee wie der Gesinnung. Darum waren gegen ihn die geistigen und sittlichen Mächte im Kampfe. In einer dreifachen Richtung zeigte sich dieser Gegensatz, zunächst in der Leidenschaft des Gemüths, in dem wilden Feuer auflodernder Kraft, wie in dem Kampfe Spaniens, sodann in dem unmittelbaren Gefühl der Biederkeit und unbefangenen Treue, wie in Tyrol, endlich aber in der eigentlichen Macht der Gesinnung und des Geistes. So vor allem in Deutschland. Der Anhaltspunkt hierfür war Preußen. Preußens Stellung war vor allem eine moralische; diese moralische Stellung wurde durch Friedrich II. erworben. Später war sie zu einer scheinbaren, äußerlichen und heuchlerischen geworden; an ihre Stelle war ein sich aufspreizender Hochmuth getreten, und Prahlerei über die Errungen-

schaft sollte die fortgesetzte moralische Uebung ersetzen. In der Schlacht von Jena fiel dieses ganze gemachte Wesen wie mit Einem Schlage, die ganze Stellung Preußens schien vernichtet. Aber gerade hier trat ein Wendepunkt ein. Der Schlag bei Jena diente zur Selbstbesinnung, er wurde als ein gerechtes Gericht über die vorhandenen Schäden erkannt. Von dieser Erkenntniß ging eine Demüthigung aus und von dieser eine neue Erhebung des Geistes, eine sittliche Wiedergeburt des Staates. Von diesem Gesichtspunkte aus ist die Stiftung der Universität Berlin zu betrachten. Es gehört zu den größten Unternehmungen, die je vollbracht sind, mitten in einer Zeit der Noth und der tiefsten Erniedrigung, wo alle Quellen der Unterstützung versiegt schienen, eine so großartige Stiftung zu begründen, ein Asyl deutschen Geistes, einen stillen, aber um so mächtigeren Lebensheerd deutscher Gesinnung. In dieser Gesinnung, die durch große Männer der Wissenschaft und des Lebens dargestellt und genährt wurde, verbanden sich vieler Herzen zu einer stillen, festen, gemeinsamen Verbrüderung. Daher der einzige, großartige Charakter, den die Befreiungskriege trugen, es war in seinen letzten Gründen ein religiöser Charakter. Es war der Kampf zwischen germanischer und romanischer Eigenthümlichkeit, der Kampf, ob die mathematische und materialistische oder die ideenhafte und dynamische Anschauung gelten sollte. Also wurde dieser Kampf von den Siegern auch erkannt; es wurde in freudiger Demuth

bezeugt, daß dieser Sieg nicht durch irgend menschliche Mittel, sondern durch Gottes Zuthun errungen sei; er wurde als eine durch Gott bewirkte geschichtliche Fügung anerkannt. So erscheint die Stiftung des heiligen Bundes als fast nothwendiges Resultat dieser Kriege; die göttliche Macht in der Geschichte, die sich so sichtbar offenbarte, mußte zu einem solchen Resultate hintreiben. Es lag die Idee eines Organismus aufs neue offenbarer am Tage als je; der bloße Formalismus war geistig überwunden, die mechanische und mathematische Lebensanschauung in ihrer Unzulänglichkeit erwiesen — so konnten die wahren Enden eines Organismus erkannt werden, so trat ebenso seine göttliche Begründung, wie seine sittliche Darstellung hervor.

Hiermit können wir unsere Betrachtungen schließen; die geschichtliche Betrachtung geht nun mehr in eine politische über. Nur dies sei noch bemerkt: eine harmonische, störungslose Entwicklung fand auch seit der Stiftung des heiligen Bundes nicht Statt; das alte Prinzip, das jeder Entwicklung hemmend in den Weg tritt, hat auch hier wieder seine Macht geltend gemacht. Die Idee des wahrhaften, sittlichen Organismus ist wohl gefaßt, aber die vollendete Darstellung desselben ist noch keineswegs sichtbar; alle die widersprechenden Tendenzen, die von jeher in der Geschichte walteten, sind auch in unsern Tagen wieder hervorgetreten; müssen wir doch sagen, daß mit jeder neuen Entwicklung zum Fortschritt, mit jeder neuen Gestaltung des Organismus auch eine neue Entwicklung,

eine neue Macht des Bösen, des hemmenden Prinzips hervortrete. So sind alte Widersprüche aufs neue erwacht, alte Gegensätze aufs neue scharf geworden, alte Kämpfe warten auf neue Lösung oder scheinen nur neuen Verwickelungen entgegenzugehen.

XIX.

Resultate.

So haben wir in einer Reihe von Betrachtungen die Geschichte der Völker an uns vorübergehen sehen und in diesen Völkern selbst nur Glieder Eines großen Ganzen, der Menschheit, erkannt. Wir kamen, als wir zuerst uns die Frage vorlegten, woher uns denn das Recht zustehe, nach den Entwicklungsgesetzen der Menschheit zu fragen, wir kamen auf die Antwort, daß dieser Frage nicht allein eine wissenschaftliche Bedeutung, die ja nach keinen außer ihr liegenden Zwecken zu suchen braucht, zu Grunde läge, sondern daß auch ein im tiefsten Sinne praktisches Interesse zu ihr hindränge. Wir sahen in einem allgemeinen Einverständnisse unsere Zeit als eine Uebergangszeit betrachtet — aber ein Uebergang wozu? Uebergänge sind immer da, wo neue Elemente in die Entwicklungsreihen der Geschichte eintreten, und diese Elemente, die in ihrem letzten Kerne ebenso einfach

bezeugt, daß dieser Sieg nicht durch irgend menschliche Mittel, sondern durch Gottes Zuthun errungen sei; er wurde als eine durch Gott bewirkte geschichtliche Fügung anerkannt. So erscheint die Stiftung des heiligen Bundes als fast nothwendiges Resultat dieser Kriege; die göttliche Macht in der Geschichte, die sich so sichtbar offenbarte, mußte zu einem solchen Resultate hintreiben. Es lag die Idee eines Organismus aufs neue offenbarer am Tage als je; der bloße Formalismus war geistig überwunden, die mechanische und mathematische Lebensanschauung in ihrer Unzulänglichkeit erwiesen — so konnten die wahren Enden eines Organismus erkannt werden, so trat ebenso seine göttliche Begründung, wie seine sittliche Darstellung hervor.

Hiermit können wir unsere Betrachtungen schließen; die geschichtliche Betrachtung geht nun mehr in eine politische über. Nur dies sei noch bemerkt: eine harmonische, störungslose Entwicklung fand auch seit der Stiftung des heiligen Bundes nicht Statt; das alte Prinzip, das jeder Entwicklung hemmend in den Weg tritt, hat auch hier wieder seine Macht geltend gemacht. Die Idee des wahrhaften, sittlichen Organismus ist wohl gefaßt, aber die vollendete Darstellung desselben ist noch keineswegs sichtbar; alle die widersprechenden Tendenzen, die von jeher in der Geschichte walteten, sind auch in unsern Tagen wieder hervorgetreten; müssen wir doch sagen, daß mit jeder neuen Entwicklung zum Fortschritt, mit jeder neuen Gestaltung des Organismus auch eine neue Entwicklung,

eine neue Macht des Bösen, des hemmenden Prinzips hervortrete. So sind alte Widersprüche aufs neue erwacht, alte Gegensätze aufs neue scharf geworden, alte Kämpfe warten auf neue Lösung oder scheinen nur neuen Verwickelungen entgegenzugehen.

XIX.

Resultate.

So haben wir in einer Reihe von Betrachtungen die Geschichte der Völker an uns vorübergehen sehen und in diesen Völkern selbst nur Glieder Eines großen Ganzen, der Menschheit, erkannt. Wir kamen, als wir zuerst uns die Frage vorlegten, woher uns denn das Recht zustehe, nach den Entwicklungsgesetzen der Menschheit zu fragen, wir kamen auf die Antwort, daß dieser Frage nicht allein eine wissenschaftliche Bedeutung, die ja nach keinen außer ihr liegenden Zwecken zu suchen braucht, zu Grunde läge, sondern daß auch ein im tiefsten Sinne praktisches Interesse zu ihr hindränge. Wir sahen in einem allgemeinen Einverständnisse unsere Zeit als eine Uebergangszeit betrachtet — aber ein Uebergang wozu? Uebergänge sind immer da, wo neue Elemente in die Entwicklungsreihen der Geschichte eintreten, und diese Elemente, die in ihrem letzten Kerne ebenso einfach

großartig, als in dieser Einfachheit unendlicher Combinationen fähig sind, entfalten sich nach einer innern Gesetzmäßigkeit der menschlichen Natur. Diese Elemente sind aber nicht allein nothwendige Evolutionen des menschlichen Daseins, sondern sie haben auch eine bestimmte Richtung, es geht ein teleologischer Zug durch sie; die geschichtlichen Ereignisse sind immer Mittel und Zweck zugleich. Durch die Geschichte geht das Streben, die Elemente des Allgemeinen und Individuellen, die sich zunächst nur für sich entwickeln, in eine Richtung zu einander, in ein Streben gegenseitiger Vereinigung einzuleiten. So sahen wir die alte Geschichte in den großen Formen des Orients und Griechenlands ablaufen und die Vereinigung von beiden durch Alexander den Gr. versucht; ähnlich in der neuen Zeit zuerst das Mittelalter in seiner mehr auf das Allgemeine und Gattungsmäßige gerichteten Weise und sodann das Zeitalter der Reformation mit seiner individuellen Art. Was ist nun der Charakter unserer Tage? Wir haben ihn in der einleitenden Betrachtung angedeutet; auf der Einen Seite ist er Reminiscenz des Mittelalters, mittelalterische Reaktion, auf der andern Seite eine extreme Consequenz, der einseitig aufgefaßten Reformationsprinzipien. Was wir damals mehr formell aussprachen, das hat nun seinen bestimmten Inhalt gewonnen. Was aber ist der wahre Charakter unserer Zeit? Die wahre historische Signatur derselben ist Vereinigung der beiden Grundrichtungen, wie sie sich einzeln in der Zeit des Mittelalters so wie

der neuern darſtellen, Vereinigung des Gattungsmäßigen mit dem Individuellen, organiſche Durchdringung alles deſſen, was ſich bis jetzt einſeitig aus einem innern hiſtoriſchen Lebenskerne herausgebildet hat.

Solch eine Vereinigung und organiſche Durchdringung iſt aber wahrlich nicht eine Sache, die, wie ſie etwa den Anſchein hat, leicht zu verwirklichen wäre, ſie iſt die höchſte That der Geſchichte, ſie erfordert die genialſte Kraft, wie etwa zur geſammten Darſtellung poetiſcher Segenſtoffe ſeiner Zeit das Genie eines Homer erfordert ward. Solch einer wahren Vereinigung pflegt, wie gerade unſere Tage ſattſam erweiſen, Vermiſchung voranzugehen, ſubjektive Liebhabereien für eine oder die andere Geſtaltung, Eigenſinn, ja oft bloße Spielerei der Reflexion ohne wahres Intereſſe, ohne eigene lebendige Ueberzeugung. Wenn es aber irgend eine Frucht hiſtoriſcher Betrachtung, hiſtoriſcher Beſonnenheit gibt, ſo iſt es dieſe, daß ſich aus der Mitte aller verwirrenden Tagesmeinungen, aus dem Getümmel der widerſtreitenden Leidenſchaften und Intereſſen eine feſte Ueberſicht und Ausſicht auf die kommende Entwicklung der Dinge hervorhebe, eine Entwicklung, die nicht von den Leidenſchaften und der Willkühr der Menſchen abhängt, ſondern dieſelben ſogar benutzt, um zu ihrem Ziele zu gelangen. Wie man aus dem Lebensſchema eines Baumes ſeine Entwicklung erkennen kann, ſo läßt ſich auch aus den Entwicklungsreihen des Lebensbaumes der Menſchheit ihr weiteres Fortſchreiten erſehen, und wie ſehr nun auch die

Macht des Bösen von allen Seiten hemmend und zerstörend eingreift, das Grundschema der Geschichte kann, wie wir früher erkannt, zwar in seiner Darstellung verändert, in seinem Wesen aber nicht umgewandelt werden.

Die geschichtliche Entwicklung der Zukunft kann also da, wo wirkliche historische Lebensmächte walten, keinen andern Inhalt haben, als organische Durchdringung alles Vorhergehenden; alles, was Gemeinschaft, was Bund, was Ausgleichung heißt; alles, was eine harmonische Darstellung anstrebt, und die Menschennatur in ihrem gesammtheitlichen Wesen abzubilden vermag; alles, was in jedem einzelnen Gliede das Leben des Ganzen wiederfinden läßt: dies alles ist wahrer Inhalt der Geschichte, darin liegt der wahre Trieb alles Fortschritts.

Fragen wir nun, auf welchem Wege ein solches Gemeinschaftsleben zu Stande komme, so unterscheiden wir einen formalen und einen materialen Weg. Was den formalen Weg betrifft, so sagen wir:

1) Eine für die Zukunft weit eingreifende Macht historischer Gestaltung ist das Bewußtsein geworden. Das Willkührliche, was nur nach äußeren Motiven, nach den Regeln einer blos auf Selbstsucht gebauten Politik gemacht ist, wird einer mehr innern, aus der Natur der Dinge hervorgehenden Betrachtung weichen. Die Geschichte ist auf einen Punkt gediehen, wo das Bewußtsein selbst als eine geschichtliche That aus ihr hervorzubrechen beginnt, sie hat

in ſich ſo viele Fakta geſammelt, daß die Vergleichung von ſelbſt ſich aufdrängt, daß die Beſinnung wie mit Einemmal, wie Pallas Athene aus dem Haupte des Zeus, aus den Thatſachen hervorſpringt. Die Philoſophie, die da iſt die ſyſtematiſche Darſtellung des Bewußtſeins, hat eine in alle Lebensbeziehungen hineingreifende Bedeutung erhalten, und indem dies ausgeſprochen wird, kann natürlich nicht an eines oder das andere beſtimmte philoſophiſche Syſtem gedacht werden, das ja ſelbſt nur ein Glied im Ganzen iſt, ſondern nur an dieſe kulturhiſtoriſche Macht und Bedeutung des Bewußtſeins. Bewußtſein und Reflexion iſt freilich ein Schwert, das auch zum Unheil geſchwungen, das auch in den Dienſt böſer, zerſtörender Mächte genommen werden kann — und was ſchon Vico von einer Barbarei der Reflexion ſagt, die viel ſchrecklicher ſei, als die Barbarei des natürlichen Daſeins, dazu geben unſere Zeiten traurige Belege genug. Indeſſen die geſchichtliche Macht der Reflexion ſteht feſt. Gedanke und That haben zwar von jeher ein Wechſelverhältniß zu einander gehabt, nirgends aber gilt dies mehr, als in der neuern Zeit, wo der Gedanke ſelbſt eine hiſtoriſche Stellung eingenommen hat. Columbus That — dieſer Eingang in die neue Geſchichte — war zuerſt eine That des Gedankens, aber es beweiſt ſich als eines der größten Worte, die Schiller je ausgeſprochen hat, wenn er ſagt:

Mit dem Genius ſteht die Natur in ewigem Bunde,
Was der Eine verſpricht, leiſtet der andere gewiß.

Je inniger nun der Gedanke mit ſittlichen Mächten zuſammenhängt, je mehr Nahrung er aus dem ſittlichen Geiſte ſchöpft, deſto mehr geſchichtliche Kraft erhält er. Dieſe Macht des Gedankens geht auch durch die Politik, die, wie ſchon vorhin bemerkt, ſchon kaum jetzt mehr in dem niedern Gebiet der bloßen Reflexion, Selbſtſucht und Leidenſchaft ſich halten kann, da es immer mehr zum Bewußtſein kommen muß, wie die ewigen Geſetze der Sittlichkeit, die dem Leben des Einzelnen zu Grunde liegen, auch die Norm für das politiſche Leben der Staaten abgeben müſſen; denn auch die Völker faſſen ſich nicht mehr jedes für die ganze Welt, ſondern als Individuen, die ſich gegenſeitig dienen und ein Ganzes herzuſtellen ſtreben.

2) Aber, wie ſchon zu Anfang geſagt, keine Gemeinſchaft kommt ohne eine vorhergegangene Scheidung zu Stande. Die in das Bewußtſein aufgenommene Macht der Scheidung iſt die Kritik. Scheidungen gehen durch die ganze Geſchichte hindurch, alle Kriege ſind ja nichts anders, als ſolche große Scheidungsprozeſſe. Die ganze Geſchichte läßt ſich als ein großer Scheidungsprozeß anſehen, der gegen falſche Richtungen proteſtirt; — ſie erzeugt zwar dieſelben, aber ſie weiht ſie auch alsbald wieder der Zerſtörung. Falſche Einheit, ſo wie falſche Vielheit verneint ſie fortwährend, indem ſie ſtets auf die rechte Mannigfaltigkeit in der Einheit ſchaut. Durch die Macht des Gedankens und des Bewußtſeins wird dieſer Scheidungsprozeß zum Theil in das Innere zurückgedrängt; wenn früherhin der Krieg bei jedem einzelnen Punkte, der ſich gegen

einen andern einseitig behauptete, ausbrach, so sehen wir jetzt schwierige Verhältnisse durch eine gewisse Dialektik des politischen Gedankens leichter geordnet. Dieser Dialektik, diesem Vermittelungsgeschäfte, der eigentlichen Sphäre der Diplomatie, kann kein anderer Gedanke zu Grunde liegen, als der eines gemeinschaftlichen Seins und Lebens; die einzelnen Glieder, die ein eigenthümliches Leben in sich fühlen, haben nicht eines das andere zu verkennen und zu beseitigen, sondern anzuerkennen und zum gemeinsamen Nutzen zu verwenden. Dazu gehört nach dem Zustande unserer menschlichen Natur die Kritik, d. h. die fortgesetzte Scheidung zwischen den selbstsüchtigen und den wahren Interessen; es ist ein längst anerkannter Satz, daß, um den Frieden zu erhalten, der Krieg gerüstet sein müsse. Indem nun der Krieg wirklich im und durch das Bewußtsein geführt wird, durch die Kritik des Gedankens, indem er, kann man sagen, ein integrirender Theil des ganzen Systems geworden ist, so könnte man sich denken, daß hierdurch der äußere Krieg d. h. das Gewaltsame, Leidenschaftliche vermieden wurde. Wenigstens das kann gesagt werden: jene kleinlichen, nur aus persönlichen Rücksichten und subjektiven Willkührlichkeiten entstandenen Kriege müssen aufhören und es werden nur solche geführt werden, welche den Kampf um wesentliche Güter und Interessen der Menschheit betreffen, nur solche, denen Prinzipien zu Grunde liegen, solche Kriege also, in denen das tragische Element der Geschichte immer entschiedener zu Tage kommt. Es erscheinen diese Kriege

selbst zu einander in einem republikanischen Verhältnisse stehen, das heißt: daß sie einen Bund der Gemeinschaft erstreben. Das Mittel, wodurch diese Vereinigung zu Stande kommt, liegt in dem Völkerrechte, in dem Begriff und der geschichtlichen Entwicklung des Rechts überhaupt, wie es sich ebenso in den innern als in den auswärtigen Verhältnissen offenbart. Verfassungen nach innen, die aus dem innersten Volkscharakter, wie aus der geschichtlichen Entwicklung eines Volkes hervorgehen, Bundesrechte, im Verhältniß der Staaten untereinander, sind in dieser Beziehung das Mittel, die beiden sich scheinbar gegenüber stehenden Sphären zu verbinden. Es gilt hier, den alten Kampf in der Geschichte zu schlichten, den Kampf zwischen dem Gegebenen und dem zu Erstrebenden, zwischen dem festen Recht und dem freien Handeln, zwischen der Autorität des Positiven und geschichtlich Gewordenen und der oppositionellen Critik des in den Organismus selbst als integrirendes Glied aufgenommenen reformatorischen Handelns.

5. Eine fünfte und letzte Frage ist das Verhältniß von Staat und Kirche. Hier kehrt das Verhältniß von allgemeiner Ordnung und individueller Bewegung, das schon in dem vorigen Verhältniß seinen Anfangspunkt genommen hatte, in einem viel tieferen und umfassenderen Sinne wieder; hier gilt es nicht das Verhältniß der allgemeinen Ordnung zu dem individuellen Bewegen nach außen, sondern das Verhältniß nach Gott, nach den tiefsten Geheimniß-

sen des Daseins. Die Kirche, haben wir schon früher gesehen, ist der Ort, wo sich die innerste Seele des Individuums bildet, wo die unendliche Bedeutung, die dem Individuum zukommt, ihre ganze Erkenntniß und Geltung gewinnt, während im Staate die Kräfte des Individuums in einem begränzten Maaße zum Vorschein kommen. Die Geschichte der ganzen Gattung strebt einem unendlichen Ziele zu, der Freiheit, der Herrschaft und Ueberwindung alles natürlichen Wesens; ihr letztes, fernstes Ziel ist Gemeinschaftsleben mit Gott, ein Ziel, das nur in der Aufnahme und Verklärung des ganzen Menschen gefeiert wird. Die Verklärung des Lebens ist ebenso ein Sieg über die Natur, wie ein Hineingestalten in Gott; jenes erstere, der Sieg über die Natur, ist insbesondere die Aufgabe des Staates, dieses zweite, die Aufgabe der Kirche. Der Staat ist die gebildete Erde, die Kirche der keimende Himmel; das neue Leben wird aber in seiner Vollendung als der ewige Bund, die Gemeinschaft von Himmel und Erde beschrieben. Diese beiden Sphären also, Staat und Kirche, sind für die Erscheinung getrennte Sphären dessen, was nicht etwa nur in der Idee, sondern eben in der letzten Wirklichkeit der Vollendung vereint sein wird; aber für die Erscheinung werden die beiden Sphären nie vollständig ineinander übergehen, weil, wenn dies der Fall wäre, die gegenwärtige Weltperiode selbst ein Ende haben müßte; diese ist durch die Oscillation jener beiden Sphären bedingt; das Ineinandergehen der-

selben reicht über die gegenwärtige Erscheinungswelt hinaus. Und doch besteht alle Annäherung an dies Ziel darin, daß die sittlichen Fragen des Einzelnen auch immer mehr die sittlichen Fragen des Ganzen werden, daß das individuelle Gewissen in seiner Wahrheit immer mehr das Gewissen des Ganzen wird. Freilich besteht auch der Fortschritt der Bosheit darin, daß der Einzelne sich immer schroffer dem Ganzen entgegensetzt. Das nun, was beides, Staat und Kirche, zusammenhält, ist das Reich Gottes, das darum keine sichtbare Stätte in der Erscheinungswelt hat, weil es über die Sichtbarkeit hinausliegend allem Erscheinenden erst seine Bedeutung gibt, um, wenn es zu einem realen Dasein durchgebrochen ist, hierdurch zu erklären, daß das gegenwärtige Stadium in der Weltentwicklung abgelaufen ist. Dieses Durchdringen des Reiches Gottes ist aber eine schöpferische That Gottes; ebenso wie die Schöpfung, diese Bedingung alles geschichtlichen Lebens, eine That Gottes ist; ebenso ist auch das vollendete Reich Gottes, der Schluß und das Ziel alles geschichtlichen Lebens, solch' eine That. So wie freilich der Anfang des Seins einer eigentlich historischen Betrachtung sich entzieht, so auch das Ende derselben. In negativer Weise kann wohl gezeigt werden, wie weder die Formen des Staats noch die der sichtbaren Kirche die unbedingt letzten sein können, daß es eine Existenz geben werde, da über diese relativen Formen hinaus das Leben sich offenbart. Etwas Positives

darüber auszuſagen, gehört in das Gebiet prophetiſcher Poeſie.

So erſcheint die Geſchichte als der große, vielfach gewundene, oft zurückkehrende, ſeinem letzten Ziele nach immer aber vorwärts ſchreitende Weg zu durchgedrungener Einheit. Sie hebt an von der Vielheit der Natur, ſchreitet durch den Gegenſatz, in welchen ſich die Vielheit der Natur fixirt und welcher darum weſentlich der Charakter der Menſchheit iſt. Darum trägt auch die Geſchichte dieſen Charakter des Gegenſatzes; darum entwickeln ſich in ihr die Dinge nicht in der Stille der Naturentfaltung, ſondern in dem Kampf und in dem lauten Bewußtſein, der über dieſen Kampf in den Seelen der Kämpfenden lebt. Ihr Ziel iſt, über dieſen Gegenſatz hinauszuführen; die Geſchichte iſt nicht blos die Wellenbewegung, die von dem Thun des Menſchen ausgeht und dann im unendlichen Raum ſpurlos verſchwindet, ſondern ſie iſt Führung des Geſchlechtes, Führung zur Freiheit, d. h. zur Ueberwindung und Beherrſchung der Natur. Die Geſchichte in ihrer organiſirenden, gemeinſchaftbildenden Kraft ſteht darum mit den letzten und höchſten Intereſſen in genaueſter Verbindung; — wenn es keine Seligkeit gibt ohne Gemeinſchaft, wenn dies gewiß ein eitler Begriff der Seligkeit iſt, daß das Individuum abgetrennt von allen andern, in ſelbſtſüchtigem Genuſſe, wenn auch des Höchſten ſchwelgen wollte, ſo iſt die Weltgeſchichte in ihrem tiefſten innern Kerne die Hinführung zu ſolch einer Gemeinſchaft, und ſo haben ihre Bildungen

nicht blos ein zeitliches, ſondern ein ewiges Intereſſe. Freilich erſcheint dies fragmentariſch, abgebrochen, am wenigſten auf der Oberfläche liegend, aber dennoch vorhanden wie eine Weiſſagung, wie ein Keim, der ſeiner vollen Entfaltung harrt. In dieſer Beziehung darf man wohl von der Göttlichkeit der Weltgeſchichte reden, aber keineswegs in dem Sinne, als wenn alles, was ſich irgend einmal geſchichtlich feſtgeſtellt hat, ebendeßhalb auch ſchon ſeine beſtimmte Gewähr hätte. Auch falſche Richtungen ſetzen ſich feſt, die der Ausſcheidung bedürfen; die Geſchichte iſt nicht blos die für die letzte Vollendung der Dinge ſammelnde, vorbereitende, organiſirende, ſondern die abnormen Erſcheinungen auch abſtoßende, zurückweiſende, vernichtende Macht. Die Weltgeſchichte enthält zu jeder Zeit die beiden Momente in ſich, in denen ſie endigt, göttliche Beſtätigung und göttliches Gericht; daß die Weltgeſchichte auch das Weltgericht ſei, iſt ausgeſprochen; darin liegt zugleich aber auch das andere: daß ſie ſei göttliche Beſtätigung des in ihr Geſchehenen. Nur wenn dieſes beides feſtgehalten wird, läßt ſich überhaupt von einer geſchichtlichen Entwicklung der Menſchheit, läßt ſich von göttlichen Gedanken, die in ihr walten, reden, trotz der Erfahrung, wie ſelbſtſüchtige Leidenſchaften, Liſt und Gewalt, Intereſſe und Luſt auf dem offenen Markte der Geſchichte ſich getümmelvoll umhertreiben. Ja, je mehr es in unſern Tagen oft genug den Anſchein hat, als gewönnen die zerſtörenden Tendenzen das Uebergewicht, als durchbräche

die Macht des Subjektivismus alles Gemeinsame und Objektive, um so mehr ist es nöthig, in den verirrenden Wegen der Zeit seinen Blick auf den richtigen, aber oft verborgenen Pfad des wahren geschichtlichen Fortschritts zu lenken. Und sollten auch, wie in einer neuen Sündfluth, alle Höhen und Tiefen falscher Bildungen sich öffnen und das betrogene Menschengeschlecht verderben, so lebt durch die Betrachtung der Vergangenheit im Hinblick auf die ewigen Gesetze aller Geschichte der Glaube an ein Ziel derselben, das gewiß, sei es nun von vielen oder wenigen, erreicht wird. —

So gibt es überhaupt eine Frage: was ist welthistorisch? Wir sagen: welthistorisch ist, was einen Beitrag auf das letzte Ziel der Geschichte gibt, was einen integrirenden Theil des letzten Ganzen zur Erscheinung bringt. Die Idee des Ganzen liegt der Geschichte natürlich von Anfang an zu Grunde, sonst könnte sie kein Organismus sein; wo nun von diesem von Anfang an gedachten, in der ewigen Idee Gottes liegenden Plane der Menschheit ein wesentlicher Theil in die Erscheinung tritt, da ist eine weltgeschichtliche That. Von hieraus ahnen wir wenigstens die Frage, die als das Grundproblem der Geschichte uns entgegentritt, die Frage nach dem Verhältniß göttlicher Weltregierung und menschlicher Freiheit. In den großen Momenten der Geschichte sehen wir: da ist ein neuer Anstoß in der Geschichte, wo eine ewige Idee Gottes durch die reinste Hingabe der menschlichen Persönlichkeit dargestellt, zur wirk-

lichen Erscheinung kommt; im Begriffe des Hingebens, des Gehorsams, der Receptivität also liegt die Lösung dieser Frage.

Richten wir von hier den Blick noch einmal auf das geschichtliche Leben, so werden wir leicht einsehen, in welch engem Verhältniß dasselbe zum Christenthum steht. Muß ja doch jeder der Hauptwege, welchen die Geschichte noch zu verfolgen hat, aus der Quelle des christlichen Geistes schöpfen, um zu seinem Ziele zu gelangen. Die größte Wirkung nach außen kommt, haben wir schon oft gesehen, von der tiefsten und innersten Ursache her. Gerade das einfache, die Welt scheinbar fliehende und zurückgezogene Christenthum bringt die großartigsten weltgeschichtlichen Wirkungen hervor. Es gibt eine Rede unter den Menschen, welche die Zeiten des Christenthums abgelaufen erklärt; wir aber sagen: für das Christenthum beginnen nun erst seine großen Zeiten in der Geschichte. Wir haben oben gesehen, welch' eine Macht das Bewußtsein in der Weltentwicklung zu werden beginnt; aber dem Bewußtsein seine vereinzelnde Macht zu nehmen, es zu einer vereinigenden Macht umzuschaffen, indem es an das höchste Bewußtsein angeknüpft wird, aus dem Baum der Erkenntniß des Bösen und Guten einen Lebensbaum zu machen, das ist ja die tiefste erlösende Macht des Christenthums. Eine wahre Kritik zu üben — wer vermag dies so, als wo die Uebung derselben in den Händen der Wahrheit und der Liebe liegt? Die Syntheſen in der Geschichte zu knüpfen, wo sollte

dies eher geſchehen, als da, wo die höchſte verknüpfende Macht, die des Chriſtenthums, gegeben iſt? Sehen wir von den Verbindungen des Handels, von dem Weltverkehre ab, als welcher in dem Reiche der natürlichen Lebensbedingungen liegt — alles übrige, was wir als Probleme der Geſchichte erkannt haben, Vereinigung der Nationen, der Verfaſſungen, der ſittlichen Funktionen — dies alles iſt mit der Thatſache des Chriſtenthums von Anfang an gegeben, dies ſind die eigentlichen ethiſchen Gebiete, in welchen das Chriſtenthum zu arbeiten hat. Jene große Frage nach dem Verhältniß der göttlichen Weltregierung zur menſchlichen Freiheit — wo tritt ſie uns alſo gelöſet entgegen, wie in der Erſcheinung Chriſti? wo Freiheit, Selbſtſtändigkeit und Hingabe und Gehorſam ganz in Eins zuſammenfallen? Und endlich, wer füllt uns denn den Reſt aus, der immer zwiſchen der Erſcheinung und der Idee ſtattfindet, und der auch am Ende übrig bleiben wird zwiſchen der That des Menſchen, ſeine Geſchichte zur Vollendung zu bringen, und der That Gottes? wer ſtellt ſich zwiſchen das Fragmentariſche unſerer erſcheinenden Geſchichte und zwiſchen das Hereintreten ihrer Vollendung? Hätten wir hier nicht den tiefen, vollen Begriff der Hoffnung, nicht etwa, wie er eine Sache des einzelnen Gemüths iſt, ſondern wie er eine weſentliche innere Macht iſt, jenen Begriff der Hoffnung, wie uns ihn das Chriſtenthum ans Herz legt, ſo hätten wir gar keinen innern geſchichtlichen Zuſammenhang. So wiederholen wir alſo noch einmal, daß gerade

jetzt recht eigentlich die Lebenskräfte des Christenthums zu wirken anfangen müssen, daß es nicht allein mehr gilt, sein kirchliches Dasein zu erhalten und in lauterer Kräftigkeit darzustellen, sondern seine historischen Lebenskräfte zu entwickeln. So wird im Christenthum der innere Lebensheerd, so wie das Maaß, und die Berichtigung der Geschichte stets gefunden werden.

So haben wir auf die geschichtlichen Bildungen der Menschheit einen Blick geworfen. Warum und wozu? Die Frucht dieser Betrachtungen kann, wo sie eine rechte ist, ja wohl keine andere sein, als zu lernen im rechten geschichtlichen Geiste zu leben. Die Frucht der Erkenntniß soll immer eine sittliche sein. Auch das zwar wäre schon ein reiches Bildungselement, wenn wir unsern Geist in den verschiedenen Zeiten spiegelten, die Poesie der Erinnerung, die in der Geschichte ihre reichste Nahrung findet, in uns walten, wenn wir gleichsam alle Strahlen der Menschheit auf den Fokus unseres eigenen Ich fallen ließen und dadurch ein erhebendes Schauspiel uns bereiteten. Aber der sittliche Gewinn ist, wie gesagt, ein größerer, ein bleibender. Wir haben gesehen, die Geschichte ist ein Zug oft durch Wüsten nach dem gelobten Lande der Freiheit. Diese Züge müssen gemeinsam geschehen, denn sie führen ja auch zu einem gemeinsamen Leben. Sich an diese Züge geistig anzuschließen und mitzupilgern, wollten wir in diesen Betrachtungen uns vorstellen; nicht in der einsiedlerischen Zelle bleibend, oder in abentheuerlichen Windungen einen eigenen Weg suchend, sondern dem großen

Heereszuge der Geſchichte nachgehend, wobei wir freilich uns nicht locken laſſen durften auch von größeren Haufen, die in eigener Wahl ſich eigene Wege aufſuchten. Es iſt ein gewöhnlicher Satz geworden, unſere Zeit ſei ein Uebergang, und auch wir gingen davon aus; aber ein Uebergang deutet auf die Zukunft, und die Zukunft erkennt man aus der Vergangenheit. Im geſchichtlichen Geiſte leben, heißt zu unſerer Zeit, für die Zukunft leben, die — weil ſie eine organiſche Bildung iſt — ihr Maaß aus der Vergangenheit und ihr geiſtiges Maaß aus dem Weſen und den Geſetzen der menſchlich wiederhergeſtellten Natur nimmt. Im geſchichtlichen Geiſte leben, heißt ſich an das Ganze anſchließen und ſein einzelnes Ich durch dieſes Ganze erweitern und ſtärken, und wie denn jeder Menſch zur Selbſterkenntniß berufen iſt, ſo iſt er eben damit auch zur Weltkenntniß berufen, indem zwiſchen Selbſt und Welt eine vorausbeſtimmte Harmonie ſtattfindet. Auch der, der zur öffentlichen Leitung der Geſchäfte nicht berufen iſt, bedarf einer ſolchen Orientirung ſeiner Stellung im Ganzen, ſie gehört zu den Intereſſen wahrhafter Bildung. Wir erkennen, eine ſolche Orientirung iſt ein weſentliches Element ſittlicher Selbſtdarſtellung und ſittlicher Wirkſamkeit, die Wiſſenſchaft der Geſchichte alſo eine ethiſche Disciplin.

b.

Philoſophie und Religion,

oder

ſpeculative Entwicklung ihres normalen Verhältniſſes im Gegenſatze zur mythiſchen Auffaſſung.

Von

Joh. Nepomuk Oiſchinger,

Prieſter.

Mit einer Vorrede

von

Dr. Fr. A. Staudenmaier,

Domkapitular, geiſtlicher Rath und ordentlicher öffentlicher Profeſſor an der Univerſität Freiburg im Breisgau.

Ubi non est sana fides, nullus est verus intellectus.

Nicol. de Cusa. De docta ign. III. 11.

Schaffhauſen, 1849.

Druck und Verlag der Hurter'ſchen Buchhandlung.

Vorrede.

Nur mit großem Vergnügen erfülle ich mit gegenwärtiger Vorrede den Wunsch des Verfassers, dessen Name, wenn ihm von der göttlichen Vorsehung noch längere Zeit zu wirken gestattet sein wird, in der Geschichte der christlichen Philosophie dereinst nur eine sehr ehrenvolle Stelle einnehmen kann. Schon vor einigen Jahren hat er in einem „Grundrisse zu einem neuen Systeme der Philosophie" so viel Talent zur Speculation an den Tag gegeben, daß sich eine schöne Erwartung an die Fortsetzung seines Wirkens knüpfte, eine Erwartung, welche nunmehr die gegenwärtig vorliegende Schrift weit eher übertrifft als erfüllt. Es kann der Zweck einer Vorrede nicht sein, eine Recension des bevorworteten Buches zu sein, sondern sie wird sich nur und auch dieß nur in Kürze, darauf einzulassen haben, auf den Inhalt der Schrift hinzuweisen, so wie auf den Zusammenhang, in welchem sie mit der großen allumfassenden Grundfrage der Gegenwart steht.

Wenn es auch längſt von den Tieferblickenden erkannt und ausgeſprochen war, daß eine Philoſophie in demſelben Maaße unphiloſophiſcher ſei, in welchem ſie als irreligiös erſcheine; ſo hat man ſich doch, wie die Wirklichkeit zeigt, Mühe gegeben, es darauf ankommen zu laſſen, die Philoſophie nach Möglichkeit zur Unphiloſophie in dem Sinne zu ſtempeln, in welchem man ſie im antireligiöſen Intereſſe erfaßte und durchführte, ohne durch eigene, ſo wie durch die Erfahrung der ganzen Menſchheit erkannt zu haben, daß das Irreligiöſe ſtets auch das Unwahre ſei, und derjenige von den Tiefen philoſophiſcher Wahrheit ſich entferne, der ſich von den Tiefen der Religion entfernt. Was aber hinſichtlich der Religion an ſich gilt, das gilt weit mehr noch von der abſoluten Religion, der chriſtlichen. Da nun aber die Philoſophie, der Warnung, die ſchon Bako gegeben, ungeachtet, in jene, Religion und Offenbarung negirende, Bahn raſchen Schrittes einlenkte, geſchah es, daß der geiſtigere und beſſere Theil der teutſchen Nation ſich von der Philoſophie zuſehens immer mehr und mehr als von demjenigen entfernte, was, wie es ſelber von keiner Weisheit ausgegangen war, ſo auch zu keiner Weisheit führte. Dieſe Philoſophie, einem waſſerloſen Brunnen gleich, hatte ſich als das Gegentheil der wahrhaft lebendigen und zum Leben führenden Philoſophie erwieſen, und das Vertrauen der Guten und Weiſen in der Zeit bis zur Unwiederherſtellbarkeit verloren. Hingegen hat ſich ein anderer Theil

jener negativen Philoſophie in deſto größerer Zahl angeſchloſſen, je ſeichter und oberflächlicher ſie iſt, und je verſtändlicher ſie allen Jenen wird, die zum Voraus von ſinnlichem und materiellem Intereſſe erregt und getrieben ſind. Die unerfreulichen Zuſtände, in welche eine ſolche Geſinnung allmälig geführt hat, ſind eine Wirklichkeit, die mit Augen geſchaut und mit Händen gegriffen werden kann, über welche man ſomit nicht lange zu ſtreiten braucht. Nun geſchieht es aber vielfach, ja meiſtens, daß die von der negativen Philoſophie Beherrſchten gerade dasjenige geiſtige Uebel, was bei und in jenen Zuſtänden als ihr eigenes Werk anzuſehen iſt, vorſchieben, um daran darzuthun, daß, wenn eine beſſere Zeit kommen ſoll, die chriſtlichen Prinzipien, die ſolche Zuſtände, wie die gegenwärtigen ſind, zur Folge gehabt haben, aus dem Bewußtſein und dem Leben entfernt werden müſſen. Auf der andern gegentheiligen Seite ſieht man ſich aber durch eben jene Vorwürfe aufgefordert, die Wurzel der intellectuellen und ethiſchen Verkommenheit an demjenigen Puncte nachzuweiſen, wo ſie in Wirklichkeit iſt, im Unglauben an Gott und an die Wahrheit ſeiner poſitiven Offenbarung. Mit dieſer Nachweiſung wird die andere verbunden, daß gerade die edelſten Regungen und die reinſten, tiefſten Bewegungen, wie ſie in der Gegenwart ſich kund geben, ihre erſte Urſache wie ihre endliche Beſtimmung nur in den Principien des Chriſtenthums haben, daß die negative Philoſophie dieß auf ſchmäh-

liche Weiſe verkenne, und durch ihr ferneres feindſeliges Wirken gegen den Glauben der Chriſten alle Wahrheit und alles auf dieſe gebaute geiſtige Leben in einen ſchaudervollen Abgrund ziehe. Es gibt eine Philoſophie, welche eben ſo die Philoſophie an ſich aufhebt, wie in der Regel die falſche Kunſt das Grab der Kunſt als ſolcher iſt. Und dieſe, die Philoſophie ſelbſt vernichtende Philoſophie iſt die negative Philoſophie unſerer Zeit, die bereits weit um ſich gegriffen und zugleich noch andere Wiſſenſchaften als Folie ſich untergelegt hat.

Wie die negative Philoſophie das poſitive Syſtem des Geiſtthums negirt, ſo negirt auch umgekehrt fortwährend dieſes letztere jene erſtere, mit dem einzigen Unterſchiede, daß, wenn die negative Philoſophie zuerſt bei ihrer Polemik der leeren Negation aufgeht, ſodann aber ſich in ihrem ponirenden Theil in lauter Aſſertionen ſich verläuft, das chriſtliche Syſtem ſeine Negation begründet, indem es zugleich für ſich ſelber ein großes, wohlorganiſirtes Ganzes von ewigen Wahrheiten iſt, die ſich zu jeder Zeit dem Denker beſtätigen, und die dem Kinde nicht weniger wie dem tiefſinnigſten Weiſen einleuchten.

Legt unſere gegenwärtige Zeit ganz beſonders das Bedürfniß nahe, die chriſtliche Wahrheit, ſowohl wie ſie die Unwahrheit negirt, als wie ſie ſich ſelber ponirt und begründet, zu ihrer ganzen und vollen Offenbarung kommen zu laſſen; ſo fehlt es nicht, es wird die Nothwendigkeit eintreten, daß eine Wiſſenheit ſich

zur Geltung bringe, die wir bisher nur in ihren Anfängen gesehen haben. Wir meinen die christliche Philosophie oder die Philosophie des Christenthums: und, wenn das Buch Esra's erzählt, daß die, welche an der Mauer Jerusalems gebaut, mit der einen Hand die Arbeit thaten, mit der andern aber dem Feinde wehrten; so wird die christliche Philosophie dem gleichen zweifachen Geschäfte sich zuwenden müssen.

Unter denen nun, welche in der gegenwärtigen Zeit sich diesem doppelten Berufe unterzogen haben, nimmt einen höchst ehrenvollen Platz der Verfasser der gegenwärtigen Schrift ein. Es ist bei ihm nicht Voraussetzung eines noch unbewiesenen, sondern bereits erzielten Resultats wissenschaftlicher Erfahrung, wenn er von jeder Philosophie, welche die Religion negirt, sagt, daß sie mit sich selbst im Widerspruche stehe. Diesen Gewinn des Denkens und Forschens auch Andern mitzutheilen, bezeichnet er selber als Zweck seines vorwürfigen Werkes; aber er ist erst dann sicher, die Ueberzeugung, die er selbst hat, auch in Andern zu bewirken, wenn er umständlich den wissenschaftlichen Denkproceß dem Publicum vorlegt, durch welchen die eigene Ueberzeugung gewonnen worden ist. Die Stellung, welche die von ihm bekämpfte abnorme Wissenschaft zur Religion eingenommen hat und fortwährend einnimmt, bezeichnet er als die der Negation und der Mythisirung. Das nähere Verhältniß dieser zu einander ist aber dieses, daß die negative

Wiſſenſchaft die Religion als einen Mythus anſieht. Daß der Verfaſſer dieß erkennt und ausſpricht, verräth einen tiefen und ſcharfen Einblick in das Innere des Verlaufs der Philoſophie von Kant herab bis auf Strauß und Ludwig Feuerbach. Wir haben es aber gerade dieſer klaren Anſchauung der Sache zuzuſchreiben, daß Herr Diſchinger nicht geglaubt hat, der Zeitaufgabe dadurch Genüge zu thun, daß er eine Abhandlung über Glauben und Wiſſen, oder über das Verhältniß der Religion zur Philoſophie ſchreibe; vielmehr hat er begriffen, daß das, was zur Zeit als das Nothwendige erſcheine, ein principieller Aufbau ſei, daß der zerſtörenden und falſchen Philoſophie eine poſitive gegenüber treten müſſe. Es iſt aber ſeinerſeits nicht beim bloßen Begreifen dieſer Nothwendigkeit geblieben, ſondern der Verfaſſer hat in dem gegenwärtigen Buch einen ſolchen Aufbau ſelbſt ſchon mit großem Geſchick und Erfolg vollzogen. An ſich hätte die gegenwärtige, in jeder Weiſe ſich ſelber rechtfertigende Schrift der Einführung durch einen Andern nicht bedurft: ich habe mich aber dem Wunſche ihres Verfaſſers ſchon aus Intereſſe an der Sache gerne unterzogen.

Freiburg, d. 15. Aug. 1848.

Dr. Staudenmaier.

Zum Andenken

an

Dr. Joh. Adam Möhler,

und

Dr. Heinrich Klee,

weiland Professoren der Theologie an der Ludwigs-Maximilians-Universität in München,

im

Gefühle des innigsten Dankes und der tiefsten Hochachtung.

Vorwort.

Jede Philoſophie, welche die Religion negirt, iſt mit ſich ſelbſt im Widerſpruche: dieß iſt in kurzen Worten der Zweck, deren Realiſirung ſich vorwürfiges Werk vorgeſetzt.

Wie weit aber zur Löſung dieſer Aufgabe zurückgegangen werden mußte, war durch die geſchichtliche Stellung der gegenwärtigen Philoſophie zur Religion beſtimmt. Der Aufbau mußte und konnte nur da begonnen werden, wo die deſtructive Wiſſenſchaft das Zerſtörungswerk geendet. Allgemein anerkannt iſt es aber, daß die abgelaufenen negativen Syſteme der Philoſophie ihren Cyclus vollendet und kein Weiterſchreiten auf dieſer Bahn mehr möglich gelaſſen. Daher ergibt ſich von ſelbſt, daß da, wo nicht bloß dieſe oder jene Wahrheit, ſondern die Wahrheit ſelbſt in Frage geſtellt iſt, nur ein prinzipieller Aufbau möglich iſt. Dieſer iſt wiederum nur möglich, wenn der zerſtörenden und falſchen Wiſſenſchaft die aufbauende und wahre gegenübergeſtellt wird. Philoſophie kann nur durch Philoſophie widerlegt werden. Da, wo das Grundprinzip in dem ganzen Baue des Wiſſens ſich wiederholt, kann nur folgerecht geſagt werden, daß auf der einen Seite die negative Wiſſenſchaft durch die Negation, oder was daſſelbe iſt, die Mythiſirung der Religion, auch in den Grundprinzipien negativ, ſich aufhebend und widerſprechend ſein muß, und daß auf der andern Seite die wahre Philoſophie in den Prinzipien wahr iſt, weil ſie mit der Religion übereinſtimmt.

Die Stellung aber, welche die abnorme Wiſſen-

ſchaft zur Religion eingenommen, iſt die der Negation und der Mythiſirung. Der Mythos aber iſt ein leeres Bild für eine andere Sache, welches Bild an ſich ſelbſt keine Realität hat. Es gibt nämlich Bilder, welche gleichfalls eine Sache ſind, z. B. iſt Iſaak ein Vorbild von Chriſtus, und zugleich eine hiſtoriſche Perſon. Der Mythos aber ſoll eine an ſich ſelbſt unreale Verſinnbildung einer anderen Sache ſein, oder um es an einem Beiſpiele zu zeigen, der Sündenfall nicht mehr und nicht weniger ſein, als die Darſtellung der Wahrheit, daß der Menſch durch Selbſtſetzen und Negation zum Selbſtbewußtſein gelange. Ein ſolches Verhältniß nimmt nach der negativen Philoſophie die geſammte Religion zur Wiſſenſchaft ein, alſo daß der Menſch unbewußt ſeine eigene Weſenheit ſich gegenüberſtelle und verobjectivire, dieſe unbewußte Selbſtabſpiegelung ſei die Religion, und erſt der Philoſoph habe das Bewußtſein, ſie ſei nur er ſelbſt, aber in einer unangemeſſenen Form. Mit dieſem Bewußtſein habe er ſich über die Religion erhoben und er erachte ſie nur mehr für ſolche Individuen, denen der reine Gedanke nicht leuchte, für nothwendig. Die abſolute Wiſſenſchaft ſei die abſolute, reine und geiſtige Religion; neben ihr vermöge ſie nicht zu beſtehen.

Aber es iſt nicht bloßer Zufall, oder Inconſequenz des Syſtemes, wenn es die Religion nur für einen Mythos anſieht. Die Religion verhält ſich zur Wiſſenſchaft, wie ein Objectives zum Subjectiven, wie Materie zur Form, wie Sache zur Idee. Aber nimmt denn die negative Wiſſenſchaft zu irgend einem Objecte eine andere Stellung als eine negative ein, oder kann ſie eine andere einnehmen? Dieſes liegt gerade in ihrem Weſen, daß ſie nach der Zerſtörung des dreigliedrigen Organismus auf der einen Seite das Object aufheben, auf der andern wiedererzeugen muß. Dieſes iſt aber

identisch mit dem Satze: Die negative Philosophie hat die Negation und den Widerspruch zum Prinzipe, also daß sie auch in den peripherischen Gebieten denselben Widerspruch offenbaren, und folglich, weil in sich negativ und mythisch, auch die Religion negiren und mythisiren muß. Noch mehr, die negative Philosophie behauptet etwas und das gerade Gegentheil, sagt zugleich Ja und Nein, und dieses Bewußtsein ihrer Selbstmythisirung und Selbstzerstörung muß der siegreichen Wahrheit die Thore öffnen.

Aus dem Gesagten ist es klar, daß die Aufgabe dieses Werkes nicht sein konnte, etwa eine Abhandlung über Glauben und Wissen oder über das Verhältniß der Religion zur Philosophie zu schreiben; denn ehe über die Religion und den Glauben gehandelt werden kann, muß ihre in Frage gestellte Existenz bewiesen sein. Die Methode, welche hiebei befolgt werden mußte, konnte nur die sein, daß von dem Punkte aus, wo die negative Philosophie noch indirect einen Einigungspunkt zugibt, die Existenz der Religion bewiesen wird. Die negative Philosophie muß aber wenigstens das Wissen im Allgemeinen zugeben, wenn sie auf den Namen einer Wissenschaft Anspruch machen will, obwohl sie direkt dieselbe negirt. Steht aber ein Punkt im Wissen fest, so auch dieser, daß etwas gewußt werde, oder daß ein Wissen ohne Object undenkbar sei. Steht aber dieses fest, so folgt, daß das gesammte Wissen eine Welt, die keine Folge vom Wissen ist, sondern mit ihm zumal besteht, voraussetzt. Ist so die Realwelt bewiesen, so muß diese mit sich selbst in Rapport stehen, also daß sich das Peripherische an das Centrale, die Creatur an Gott, angeschlossen findet. Dieses geschieht aber durch die Religion, und so besteht die Religion, weil die Wissenschaft besteht, und zwar so, daß ihr Verhältniß kein mythisches, sondern ein wahres und lebendiges ist.

Daß nur so das fragliche Problem gelöst werden konnte, sieht nun Jedermann ein, sowie auch dieses, daß nur von einer principiellen Vollständigkeit die Rede sein kann, und die weitere Ausführung anderen Werken vorbehalten werden muß. Die Wahrheit und der Irrthum, welche sich bei jedem Schritte, der in der Untersuchung vorwärts gemacht wird, gegenübertreten, läßt nur die Wahl der vollendeten wahren oder falschen Philosophie, oder weil die falsche Weisheit mit dem Unwissenschaftlichen identisch ist, nur mit der wahren übrig, soll nicht die absolute Skepsis zum Grundprinzipe gemacht werden.

Die Philosophie feiert sonach ihren höchsten Triumpf, so es ihr gelungen, sich mit der Religion in das rechte Verhältniß zu setzen. Beide haben die Bestimmung, Hand in Hand zu gehen und sich gegenseitig zu fördern, obwohl dieses den Aftertheologen Aergerniß, den Afterphilosophen Thorheit ist. Dazu nach dem verliehenen Maaße der Kräfte beizutragen, soll eines Jeden, sowie auch des Verfassers Bestreben sein, wozu der Spender alles Guten seinen Segen verleihen wolle.

Uebrigens ist zu bemerken, daß es wegen verspäteter Veröffentlichung dieser Schrift dem Verfasser nicht möglich war, auf die seit drei Jahren erschienenen Werke und insbesondere auf einige Bemerkungen Herrn Jukrigl's, in seinem Werke über die Trinitätslehre, bezüglich einiger die Trinität betreffender Stellen des Grundrisses, Rücksicht zu nehmen, was daher anderswo geschehen wird.

München, den 6. September 1848.

Joh. Nep. Oischinger.

Inhalt.

Grundlage.

Geschichtliche Stellung der Wissenschaft zur Religion; Criterien für die Wahrheit. S. 1—9.

I. In der idealen Sphäre. S. 9—24.
- a. Trinärer Organismus. S. 11.
- b. Trinäre Nachbildung. S. 15.
- c. Trinäre Rückbildung des Wissens. S. 20.

II. In der realen Sphäre. S. 24—39.
- a. Nebeneinandersein. S. 25.
- b. Nacheinandersein. S. 31.
- c. Ineinandersein des Realen. S. 35.

III. In der dritten Sphäre. S. 39—52.
- a. Idealität. S. 41.
- b. Realität. S. 46.
- c. Formalität der Entwicklung. S. 50.

Erstes Buch.

Vergliederung des Wissens. S. 53—110.

I. Moment. Stellung zur Gegebenheit. S. 55—76.
- a. Fortgang. 59—64.
- b. Rückgang. 64—70.
- c. Bezug. 70—76.

II. Moment. Stellung zum Gesetztwerden. S. 76—94.
- a. Sachgrund. 76—82.
- b. Setzender Grund. 82—88.
- c. Formgrund. 88—94.

III. Moment. Stellung zum Gesetztsein. S. 94—110.
- a. Nachbildung des Realen. 94—100.
- b. Nachbildung des Idealen. 100—105.
- c. Geschlossenheit. 105—110.

Zweites Buch.

Reale Einheit. S. 111—170.

I. Moment. Reales Verbundensein. 113—133.
a. Transcendentes Erkennen. 116—122.
b. Transcendentes Thun. 122—127.
c. Transcendente Welt. 127—133.

II. Moment. Reale Verbindung. S. 133—153.
a. Wille und Intelligenz. 133—138.
b. Glauben und Wissen. 138—146.
c. Religion. 146—153.

III. Moment. Gesetzte Verbindung. S. 153—170.
a. Wissenschaft und Religion. 153—159.
b. Persönlichkeit. 159—164.
c. Wissenschaftliche Religion. 164—170.

Drittes Buch.

Gliederung der Religionswissenschaft. S. 171—251.

I. Moment. Vom Relativen zum Absoluten. 171—199.
a. Vom nachbildlichen Erkennen. 177—183.
b. Vom nachbildlichen Sein. 183—190.
c. Vom nachbildlichen Leben. 190—199.

II. Moment. Vom Absoluten zum Relativen. S. 199—223.
a. Dreieinigkeit. 199—208.
b. Vorweltliche emanente Acte. 209—215.
c. Weltschöpfung. 215—223.

III. Moment. Ineinsbildung des Absoluten und Relativen. S. 233—251.
a. Freithätigkeit des Menschen. 223—233.
b. Ineinsbildung der Menschenwelt. 233—244.
c. Vollendung des religiösen Processes. 244—251.

Schluß.

Resultat der christlichen und mythischen Wissenschaft. S. 252—255.

Grundlage.

Hat die ganze Geschichte die Aufgabe zu lösen, das Creatürliche zur Wohnung Gottes zu machen und von dem Ungeschaffenen durchdringen zu lassen: so ist damit auch die einstige Verklärung der Wissenschaft in einem höheren Lichte enthalten. Es wirken also der höhere, göttliche, und der niedere, menschliche Factor zu einem gemeinsamen Producte zusammen, welches im Verlaufe der Zeit um so vermittelter wird, je mehrere Kräfte dabei zusammenwirken. Gott ist aber nach dem heil. Thomas von Aquin der erste Beweger, so daß die Creatur von ihm bewegt sich selbst bewegt und die erste Bewegung durch Selbstthätigkeit in die innern Kreise forthewegt. Hier wird sich also die Freiheit des Menschen im vollsten Maaße offenbaren.

Wenn also der Mensch das in höchster Ordnung Erschaute und Erkannte in den niedern Regionen durch Selbstthätigkeit nachbilden soll, so macht er, die erste Wirkung in sich fortsetzend und fortleitend, sein ganzes Wesen zu einem Nachbilde der Gottheit, indem er sich mittelst der höhern Macht zu Gott immer mehr erhebt und ihn aufnehmend sich zu ihm emporhebt. Wenn er nun von Oben nach Unten gelangt, so sucht er von hier aus wiederum zur höchsten Ordnung emporzustreben. Dient ihm nun das Irdische zum Principe, so wird er dadurch und darin wiederum das höchste Princip erkennen, wenn der erste Zug nach Abwärts in rechter Weise sich vollführte.

In der Geschichte liegt daher selbst die Aufgabe, beide Prinzipien durch einander zu verklären, ihre rechte Einheit

zu gewinnen. Soll überhaupt die Wissenschaft auch in diese Entwicklung und Verklärung aufgenommen werden, so werden insbesondere auch beide Prinzipien, das höhere und das niedere, in ein wahres oder falsches Verhältniß treten müssen. Die ganze Wissenschaft aber concentrirt sich in dem Grundverhältnisse des Erkenntnißbildes zum Erkenntnißgegenstande; daher wird das intelligible Bild oder die Idee mit dem höchsten Objecte der Erkenntniß vereinigt oder getrennt werden müssen, oder es wird die Frage entstehen: wie verhält sich die Idee zu Gott? *)

Die Geschichte hat bereits geantwortet: Die Idee, die absolute Idee, ist Alles in Allem. Man hat sie sofort an die Stelle Gottes gesetzt und Gott selbst mußte nur im mythischen Gewande im absoluten Wissen erscheinen. Der Widerspruch wurde sofort bis in die letzte Peripherie hinausgetrieben, so daß sich kein größerer mehr denken läßt. Damit ist aber dieses Wissen nicht nur mit sich selbst, sondern auch mit der Religion und weil mit der Religion, mit sich selbst in Widerspruch getreten.

Denn durch diese Behauptung, daß die Idee Gott selbst sei, ist auch der Glaube im tiefsten Grunde angegriffen, welcher festhält, daß Gott ein persönliches, überständliches, mit dem Wissen nicht zu vermengendes Wesen ist, dem die Creatur die höchste Verehrung schuldet, wofür man von nun an den Begriff anbeten muß. Würde der Irrthum nur in das enge Gebiet der Logik eingeschränkt, so fiele er nicht mit der Religion zusammen; aber auf Gott übertragen, muß die Wissenschaft nothwendig auch den Glauben berühren. Hier also concentriren sich die Religion und die Wissenschaft zumal, so daß ein Widerspruch in der einen Region auch zum Widerspruche in der andern wird. Es geht daraus hervor, daß

---

*) Vergl. vorzüglich: die Philosophie des Christenthums von Dr. Fr. A. Staudenmaier, Bd. I., die Lehre von der Idee.

ein Irrthum lange in einem Gebiete bestehen kann, ohne gegen den Glauben zu verstoßen; wird aber im Verlaufe der Entwicklung eine Durchdringung aller Gebiete nothwendig, so muß auch der früher in das Gebiet des Wissens eingeschlossene Irrthum zu einem Widerspruche an dem Glauben werden.

Wenn wir die Geschichte befragen, so wiederholt sich gleich nach dem Eintritte des Christenthums bei den gnostischen Sekten dieselbe Erscheinung, nur im minderen Grade. Denn die Ideen wurden an die Stelle des Logos gesetzt, also noch ein höheres Wesen über sie anerkannt, während jetzt die Begriffe und Ideen schlechterdings vor, über und neben sich nichts existiren lassen.

Die erste Strömung im Wissen von Oben nach Unten und von Unten nach Oben zum höchsten Wesen war in der griechischen Weisheit, vornehmlich in Plato, zum Vorscheine gekommen. Der Abschluß aber geschah in der Ideenlehre, in der es völlig unbestimmt gelassen wurde, ob sie göttlichen Wesens, in Gott, oder durch Gott, oder neben Gott existiren. Gerade diese Unbestimmtheit ist das Fehlerhafte und vermochte daher keine Gewißheit und Beruhigung zu erzeugen. Daher trat bald der Skepticismus hervor, der es sich zum Prinzipe machte, seine Zustimmung von Jedem ferne zu halten. Dieses Erlahmen der Wissenschaft sollte die Sehnsucht nach einer neuen Wahrheit rege machen, wie im Judenthume das Gesetz die Aufgabe hatte, die eigene Dürftigkeit fühlbar zu machen, die Sehnsucht nach dem Erlöser anzuregen und beständig zu beleben.

So war der Logos, das Bild des Vaters, voller Gnade und Wahrheit erschienen, um die Scheidewand, welche das Judenthum vom Christenthum trennte, aufzuheben und zwischen beiden Frieden zu machen. Die griechische, damals überall verbreitete, Wissenschaft, hatte nach den Vätern die Aufgabe, die Heidenwelt ebenso, wie das Gesetz die Judenwelt, zum Erlöser hinzuführen. Diese Wissenschaft hatte aber in der Ideenlehre ihren Mittelpunkt gefunden und es war

somit die Aufgabe gestellt: in der Idee das substanziale Gleichbild des Vaters, in dem unpersönlichen Worte das persönliche zu erkennen; war es ja doch der Logos, der jeden Menschen erleuchtet, so in diese Welt kommt!

Die Ideenlehre der griechischen Philosophen ist einerseits ein selbstständiges Erzeugniß, hat aber auf der andern Seite nichts mit der christlichen Lehre vom Logos und der Dreieinigkeit gemein. Die Kirchenväter sind hierüber getheilter Ansicht. Die einen lassen sie aus dem Judenthume entstehen, die andern, wie Tertullian *), sagen geradezu, die platonische Philosophie sei die Mutter aller Ketzereien. Für Viele mochte sie ein Uebergang zum Christenthume sein, bei welchen sie Sehnsucht nach Wahrheit rege gemacht; für Viele, welchen sie über Alles galt, war sie ein Hinderniß; denn das Christenthum galt ihnen für Thorheit.

In Alexandria hatte zuletzt diese Weisheit ihren Sitz aufgeschlagen und viele heidnische Philosophen, wie Justin, waren Christen geworden. Doch war auch gerade hier der Mittelpunkt für den Gnosticismus und eine Philosophie, welche das Christenthum bestritt, während sie das Heidenthum mythisch erklärte und die Ideen zu Hypostasen umbildete. Diese Vielheit von Ideen ließ man vom höchsten Gott ausströmen, bis sie allgemach an Realität verlierend mit der Hyle sich vereinigen. Eine solche Kraft ist auch Christus; die Religion besteht nur in der Erkenntniß der Nichtigkeit der Hyle und der höhern Abkunft. Aber hier war auch der Ort, wo sich eine christlich-philosophische Schule bildete welche in Origenes ihren Glanzpunkt erreichte, und die Heiden für das Christenthum durch die Wissenschaft gewinnen sollte. Sie konnte sich daher nicht ganz der allegorisirenden Auslegung der Schrift, welche damals ganz gewöhnlich war, entziehen.

Der griechischen Bildung trat bald die frische germanische

*) De anima. c. 25.

gegenüber, welche vom Willen und vom Glauben aus zur Wissenschaft kam. So ist es der heil. Anselmus, welcher auf der einen Seite den dem Wissen vorhergehenden Glauben nach dem Vorgange des Propheten Isaias: Nisi credideritis, non intelligetis, forderte, um zur echten Wissenschaft zu kommen, es aber für eine Nachlässigkeit erklärte, wenn man im Glauben befestigt sei, nicht zur Wissenschaft fortzugehen. Er seinerseits hatte in dem ontologischen Beweise für das Dasein Gottes die Grundthese wiederholt und gezeigt, daß die Idee Gottes von seinem Dasein Zeugniß ablege. Auf der christlichen Religion sollte sich also eine christliche Wissenschaft erheben, und man weiß nicht, ob man es für ein Glück oder Unglück halten soll, daß man sich hiebei der Logik des Aristoteles bediente, um die Glaubensobjecte wissenschaftlich zu construiren. Aber sie wurde nicht als ein Bestandtheil in die christliche Lehre aufgenommen, wie die Ideen sich in der ersten Periode selbst in den Glauben eindrängten. Hätte man aber den Aristoteles nicht zu Rathe gezogen, so wäre man doch auf griechischer Bildung theilweise gestanden; denn der heil. Augustin, der mit der griechischen Philosophie vollkommen vertraut war und denselben negativen Gebrauch von ihr, wie das Mittelalter, machte, diente diesem in dem Glauben ebenso sehr zur Richtschnur, wie Aristoteles in der Form.

Derselbe Streit, welcher in der alten Zeit nicht zur Lösung gekommen, hatte auch diese Bildung nicht zu einem vollkommenen Gedeihen kommen lassen, endlich die Sehnsucht nach einer neuen Wissenschaft erzeugt, welcher das Bekanntwerden mit der alten Bildung, vornehmlich mit der platonischen Philosophie, eine entgegengesetzte Richtung gab. Doch erst Descartes war es gelungen, die neuen Bildungselemente in dem Satze: Cogito, ergo sum, zu vereinigen. Trotz dem, daß er durch den Zweifel zu diesem Satze gekommen, hatte er dennoch in der Idee Gottes seine Existenz erkannt. Seine Philosophie ist im Kampfe zwischen Wahrheit und Irrthum, so daß man von ihr die wahre wie die falsche Wissenschaft

ableiten kann. So laufen in der That von ihr zwei Richtungen aus, welche, da keine vollkommen der Wahrheit sich bemeistert, sich gegenseitig überwachen und durch den Kampf und durch die Läuterung die Wahrheit erzeugen sollen. Daher ist es ganz irrig, wenn man in Descartes bereits Gott als die Einheit des Denkens und des Seins gefaßt wissen will; in ihm findet sich dieser Pantheismus nicht und er ging erst hervor, nachdem man die gute Seite des Descartes übersehen.

Ist der vereinfachte anselmische Beweis die gute Seite, so der Satz: Cogito, ergo sum, seine schlimme Seite.*) Es gibt zwei Richtungen, deren Endpunkte die absolute und relative Persönlichkeit sind, wovon der Mittelpunkt im Denken gesucht werden sollte. Der negativen Richtung ist sonach die objective Seite ganz verschwunden, und es blieb nur mehr das Cogito, aber dieses selbst nur als Gedanke, der sich selbst denkt. So ist es die Idee in der Form des Hegel'schen Geistes, welche sich an die Stelle Gottes gesetzt, und das Lebensprinzip von Allem ist.

Daher hat sich auch hier die Wissenschaft wiederum zum Anfangspunkte zurückgewendet, und sie hat ihre Wahrheit an der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der Religion zu bewähren. In allen drei Perioden wiederholt sich immer dasselbe Problem, nur nach dem Grade der Entwicklung verschieden gesteigert.

In dem Glauben hat der Mensch ein beständiges Criterium und einen Zügel für sein Wissen; beide Factoren sollen sich gegenseitig ausgleichen, bis sie ihre höchste Einheit finden. Diese Versöhnung muß sich in der Kirche vollziehen, welche beständig jede Trennung verwerfend weder das Wissen dem Glauben, noch den Glauben dem Wissen opferte. Wenn daher ein Irrthum eintritt, so ist er nur in den untern Gebieten, die ganz der Freiheit anheim gegeben sind, möglich,

*) Vergl. Christl. Theodicee von Maret. Mainz, bei Fl. Kupferberg. Achte Vorlesung.

welcher aber mit jedem Schritte, den die Geſchichte vorwärts thut, immer mehr verſchwindet, bis der Glaube und das Wiſſen nicht bloß dem Willen, ſondern auch der Wirklichkeit nach verſöhnt ſind.

Ein bedeutender Schritt dazu geſchah dadurch, daß in dem abſoluten Wiſſen der Irrthum ſeine volle Schärfe gefunden, ja der Widerſpruch ſelbſt zum Prinzipe erhoben wurde. Es mangelt hiebei nur noch die Einſicht, daß das abſolute Wiſſen zugleich das abſolute Nichtwiſſen iſt, um den Irrthum in ſeiner ganzen Blöße vor ſich hingeſtellt zu ſehen. Durch dieſe Einſicht verliert dieſe Panſophie ihre Anziehungskraft auf die Geiſter völlig, und wird, wie ſie jetzt ſchon die Sehnſucht nach einer chriſtlichen Wiſſenſchaft in hohem Grade hervorgerufen, nicht wenig zur Verſöhnung des Glaubens und des Wiſſens beitragen.

Es übrigt alſo, in fortlaufender Bewegung die Criterien für Wahrheit und Irrthum aufzuſtellen.

I. Sphäre.

Die Freithätigkeit des Menſchen erſtreckt ſich nicht auf das ſubſtanziale Thun des Menſchen, oder auf den Kreis, welcher ihn zunächſt mit der Außenwelt verbindet; denn dieſes Subſtantive iſt ſelbſt das Mittel des Thuns, das immanenteſte und unmittelbarſte Sein des Menſchen. Aber inner dieſem primitiven Thun liegt eine niedere Region, in der er nach Gefallen ſeine Freiheit üben mag. So wird alſo nur in den geformten oder nachgebildeten Acten ein Irrthum möglich ſein.

In der Sprache liegen Elemente, die ſchlechterdings je-

dem Irrthume entzogen ſind und die ihn ſelbſt erſt möglich machen. Es kann zwar dieſes primitive Verhältniß falſch nachgebildet, aber nimmer zerſtört werden. Daher kommt es, daß ſich der Irrthum in demſelben Augenblicke ſelbſt widerlegt, indem er ſeinen Ausſpruch geltend machen will; denn er ſpricht zugleich die Wahrheit mit aus. Wenn z. B. der Abſolutismus von der Thathandlung des Ich redet, der keine Anſichheit zukommen ſoll, ſo legt er dem Ich in demſelben Augenblicke, als er von einem Selbſtſetzen des Ich ſpricht, Selbſtheit bei; oder wenn der Abſolutismus nur Ein Element annimmt, von dem er die übrigen entſtehen läßt, ſo widerſpricht er ſich in der Verſelbſtigung der Idee, indem er drei Elemente, die Idee, das Setzen und ſich, anzunehmen genöthigt iſt. Es iſt alſo ein offenbarer Widerſpruch, nur von Einem Elemente ausgehen zu wollen und in demſelben Momente ihrer drei zu ſetzen. Indem alſo der Irrthum ſich geltend machen will, zeigt und offenbart er die Wahrheit, welcher er in demſelben Momente widerſpricht. Denn die Negation der Wahrheit iſt eine indirecte Anerkennung derſelben, wie die Negation Gottes nur möglich iſt, wenn er exiſtirt.

Die Wahrheit aber gilt allgemein als die Uebereinſtimmung des Denkens mit dem Sein, des Erkennens mit dem Erkannten, des Wiſſens mit dem Gewußten, des Subjectiven mit dem Objectiven. Betrachtet man dieſe Elemente etwas näher, ſo ergibt ſich zuerſt ihre Zahl, die immer eine Dreiheit iſt, oder ein trinärer Organismus, ſo daß dieſer überall ſchlechterdings vorkommt, ſowohl in der wahren als falſchen Wiſſenſchaft. Sodann ergibt ſich ihre innere Gliederung und Verbindung, ſo daß ſich in jedem Elemente wieder das Ganze wiederholt. Zuletzt tritt offenbar der Gegenſatz zwiſchen dem primitiven, oder ſpeculativen, und dem reflexiven oder ſecundären Thun des Geiſtes hervor; denn dieſes Satzes, den der Menſch in jedem Gedankenacte unreflectirt übt, werde ich mir nur in der Fixirung des activen Denkens bewußt.

a.

Wenn die Wahrheit in der Uebereinſtimmung des Denkens mit dem Gedachten liegt, ſo kündigt ſich ſtets ein trinärer Organismus an, der ſchlechterdings die Grundlage für das Denken bildet. Daher kann man nichts denken, ohne in einem Ternare von Elementen ſeine Gedanken auszudrücken *).

Dieſe drei Elemente erſcheinen aber in einer dreifachen Potenzirung des Wiſſens. Denn in dem activen Denken verſchwindet dieſe Trilogie aus dem Geſichtskreiſe, weil ſie erſt ein Reſultat des Denkproceſſes iſt, und es fällt der Blick nur allein auf das Objective, das dem Subjecte gegenüber ſteht. Sodann aber unterſcheidet der Geiſt ſein Denken von dem Objectiven, und ſo tritt eine Zweiheit von Elementen in den geiſtigen Geſichtskreis. Er nennt dieſes die Uebereinſtimmung oder Congruenz ſeines Erkennens mit dem Erkannten.

Die Congruenz ſelbſt aber, welche noch in dem activen Thun des Geiſtes liegt, tritt als Identität hervor, wenn der Geiſt das Sein und das Denken zuſammenfaſſend ſie als Nachgebilde auf ein exiſtirendes Sein bezieht. Er nennt das Denken und das Sein in dieſem dritten Unterſtändlichen identiſch, wie etwa die Idee und der Begriff dieſelbe Sache, nur in verſchiedener Form, darſtellen. Fällt aber der Blick ſelbſt auf das Wiſſen als ein trinäres, ſo entſteht die Einheit oder Unität, welche ſowohl als ein drittes Element ſich der Zweiheit einfügt, als auch als thätiges Erkennen erſcheint. Werden dieſe drei Elemente zu der inneren Mitte zuſammengefaßt und der Außenwelt gegenübergeſtellt, ſo ergibt ſich die Geſchloſſenheit des Denkens, indem die Außenwelt durch allmälige Objectivirung nachgebildet wurde.

---

*) Vergl. unſere Schrift: Grundriß zu einem neuen Syſteme der Philoſophie. S. 10 u. ff. Straubing 1843.

Der trinäre Organismus des Denkens tritt alſo nur durch das Abziehen des thätigen Denkens von der Gegebenheit in den geiſtigen Geſichtskreis; aber in jeder Fortbildung erſcheint er, wenn auch die Form verſchieden iſt. Man kann zwar Ein Element vor den andern hervorheben, aber dadurch werden die andern nicht negiert, ſondern mitgedacht und mitgeſetzt. Wird das Denken herausgekehrt, ſo wird die Intention vom Sein abgezogen, aber hier wird ſich ſofort derſelbe Ternar kundgeben.

Das abſolute Wiſſen hat den lebendigen Organismus aufgehoben und an die Stelle des lebendigen Gegenſatzes die Negation geſetzt. Welche Stelle nimmt aber die Negation überhaupt in dem Denken ein? In ihrer wahren Stellung fördert ſie weder das Denken, noch deſtruirt ſie es, außer daß etwa das Nichtfortſchreiten ein negativer Verluſt und ein Rückſchritt iſt. Die Negation ſetzt das Denken nicht in ein Verhältniß zum Gedachten; denn, wenn man den Satz betrachtet, welcher der Identität gegenüber ſteht: Gott iſt nicht die Welt, ſo iſt hier kein poſitiver Gewinn, wie er in dem Satze liegt: Gott iſt das höchſte Wiſſen. Daher ſtellte die Logik den Satz auf, daß aus negativen Vorderſätzen nichts folge, d. h. kein Fortſchritt gemacht werde.

Wenn daher das abſolute Wiſſen, weil es Alles iſt, keinen andern Gegenſatz als das Nichts hat, ſo iſt es Wiſſen von Nichts, alſo abſolutes Nichtwiſſen; es fällt die Negation auf das Wiſſen ſelbſt zurück. Dieſes abſolute oder negative Wiſſen hat aber die wahre Negation in eine falſche verkehrt, und dadurch hat es nicht nur keinen Fortſchritt, ſondern ſogar einen Rückſchritt gemacht. Wenn die wahre Negation ſagt: Gott iſt nicht die Welt, ſo ſagt die falſche, das Identitätsverhältniß verkehrend: Gott iſt die Welt und die Welt iſt Gott, oder: das abſolut Ideale iſt das abſolut Reale.

Es wird alſo hier die Grenze aufgehoben, die zwiſchen Gott und der Welt beſteht und beide fließen in Ein Weſen zuſammen; aber dieſes Ineinanderfließen iſt nur durch

Negation beider möglich. Folglich ſind in der abſoluten Gleichſetzung zugleich beide aufgehoben und negirt; es beſteht alſo nicht ihr Gegenſatz, ſondern ihre abſolute Identität. Aber ſo tritt die abſolute Identität ſelbſt wieder mit der Negation auf; denn ihr ſoll nichts gegenüber ſtehen, während ihr doch etwas gegenüber ſteht.

Das Abſolutſetzen des Gegenſatzes in der Negation oder der abſoluten Identität iſt die Vereinerleiung des Verſchiedenen, oder die Identification, nicht ihre Identität. Merkwürdig iſt, was Schelling, letztere von ſich abwehrend, ſagt *): „Der Grund ſolcher Mißdeutungen liegt in dem allgemeinen Mißverſtändniß des Geſetzes der Identität, oder des Sinns der Copula im Urtheil. Iſt es gleich einem Kinde begreiflich zu machen, daß in keinem möglichen Satz, der der angenommenen Erklärung zufolge die Identität des Subjekts mit dem Prädikat ausſagt, eine Einerleiheit oder auch nur ein unvermittelter Zuſammenhang dieſer Beiden ausgeſagt werden — indem z. B. der Satz: dieſer Körper iſt blau, nicht den Sinn hat, der Körper ſey in dem und durch das, worin und wodurch er Körper iſt, auch blau, ſondern nur den: daſſelbe, was dieſer Körper iſt, ſey, obgleich nicht in dem nämlichen Betracht, auch blau: ſo iſt doch dieſe Vorausſetzung, welche eine völlige Unwiſſenheit über das Weſen der Copula anzeigt, in Bezug auf die höhere Anwendung des Identitätsgeſetzes zu unſerer Zeit beſtändig gemacht worden. Es ſey z. B. der Satz aufgeſtellt: das Vollkommne iſt das Unvollkommne, ſo iſt der Sinn der: Das Unvollkommne iſt nicht dadurch, daß und worin es unvollkommen iſt, ſondern durch das Vollkommne, das in ihm iſt; für unſere Zeit aber hat er dieſen Sinn: Das Vollkommne und Unvollkommne ſind Einerlei, alles iſt ſich gleich, das Schlechteſte und das Beſte, Thorheit und Weisheit. Oder: das Gute iſt das

*) Weſen der menſchlichen Freiheit. S. 406.

Böſe, welches ſo viel ſagen will: das Böſe hat nicht die Macht, durch ſich ſelbſt zu ſein; das in ihm Seyende iſt das (an und für ſich betrachtet) Gute, ſo wird dieß ſo ausgelegt: der ewige Unterſchied von Recht und Unrecht, Tugend und Laſter werde geläugnet, beide ſeien logiſch das nämliche u. ſ. w."

Die Identität beſteht aber nicht außer dem Unterſchiede, ſondern in der Zumalheit des Unterſchiedenen; außer der Copula erkennt die Logik keine andere Einheit. Jede andere Einheit, die von einem Grunde beider redet, iſt eine gemachte, alſo eine Identification oder Vereinerleiung. Die Identität wird als Vereintheit des Gegenſatzes gefaßt, ſo daß man von ihr ſagen kann: Sie ſei ſowohl a als nicht a. So faßt der Abſolutismus die Einheit als die Summe des Gegenſatzes, ſo daß Gott als Einheit des Denkens und Seins aufgefaßt ſo viel heißt: Gott iſt ſowohl das Denken als das Sein, das Ideale und Reale. Die Einheit iſt folglich hier nicht das mit dem Gegenſatz verbundene dritte Glied, ſondern die ihn aufhebende und als Moment in ſich ſchließende abſolute Summe beider.

Es wiederholt ſich alſo in der negativen Philoſophie immer der Ternar, nur wird an die Stelle des Gegenſatzes die Negation geſetzt. Man kann in der falſchen Entwicklung dieſelbe Negation unterſcheiden, wie in der wahren Wiſſenſchaft. Zuerſt wird in der Reflexion auf die Außenwelt das Denken negirt, ſo daß letzteres nur eine Folge davon iſt, ſodann wird mit der Hervorhebung des Denkens das Object negirt, endlich mit der Hervorkehrung der Einheit der Gegenſatz ausgeſchloſſen und deſtruirt. Schließt aber das Reale das Ideale und das Ideale das Reale ſchon in ſich, wie es in den Sätzen liegt: Gott iſt die Welt, das Böſe iſt das Gute, in welchen der Gegenſatz die Einheit negirt: ſo findet überall kein die Sache betreffender Fortgang ſtatt, wie in der den Gegenſatz abſorbirenden abſoluten Einheit der lebendige Ternar aufgehoben und auf den negativen übertragen wurde.

Die Negation ist also hier durchaus eine verkehrte, in der es zu keinem Resultate kommt, da im Prinzipe schon das Resultat in der Wirklichkeit, nicht in der Potentialität enthalten ist. Hegel *) sagt: „Das Einzige, um den wissenschaftlichen Fortgang zu gewinnen, und um dessen ganz einfache Einsicht sich wesentlich zu bemühen ist, — ist die Erkenntniß des logischen Satzes, daß das Negative eben so sehr positiv ist, oder daß das sich Widersprechende sich nicht in Nulk, in das abstrakte Nichts auflöst, sondern wesentlich nur in die Negation seines besondern Inhalts, oder daß eine solche Negation nicht alle Negation, sondern nur die Negation der bestimmten Sache, die sich auflöst, somit bestimmte Negation ist; daß also im Resultate wesentlich das enthalten ist, woraus es resultirt; — was eigentlich eine Tautologie ist, denn sonst wäre es ein Unmittelbares, nicht ein Resultat. Indem das Resultirende, die Negation, bestimmte Negation ist, hat sie einen Inhalt. Sie ist ein neuer Begriff, aber der höhere, reichere Begriff als der vorhergehende; denn sie ist um dessen Negation oder Entgegengesetztes reicher geworden; enthält ihn also, aber auch mehr als ihn, und ist die Einheit seiner und seines Entgegengesetzten." Indem der Absolutismus keine absolute Negation annimmt, anerkennt er die Existenz zugleich, und hebt sie zugleich auf, und damit auch das absolute Wissen von selbst. Indem durch die Negation eine Relation auf ein Negirtes gesetzt ist, wiederholt sich in den drei Negationen der Ternar, so daß sich der Absolutismus im Ganzen wie im Einzelnen widerspricht.

b.

Liegt die Wahrheit in der Congruenz des Denkens mit dem Gedachten, so offenbart sich jederzeit ein Ternar von

*) Gesammtausgabe, Bd. III. S. 38.

Elementen, mag man sie verbinden oder trennen, oder in welche Ordnung immer bringen. Selbst in der Negation stellt er sich immer ein; denn es gibt keine absolute, sondern nur eine relative Negation, wie Hegel dargethan.

Nun fragt es sich aber um diese Congruenz oder Uebereinstimmung des Idealen und Realen. Man hat hier eine dreifache Abstufung zu unterscheiden. Denn in dem activen Denken hat der Geist nur ein Element vor sich; er verbindet also das Ideale mit dem Realen unmittelbar. Tritt aber die weitere Unterscheidung ein, so erscheint die Sache im Reflexe, oder in dem Begriffe, also in der Vermittlung. In der dritten Stufe aber wird die Idee und der Begriff von der Sache, welche beide enthalten, unterschieden. So ist hier ein stufenmäßiger Fortgang vorhanden, indem zu dem erstgesetzten Elemente ein zweites und ein drittes hinzutritt, so daß der Fortgang von Innen heraus durch allmälige Zunahme sich vollzieht.

Der ganze Wachsthum beruht also auf dem Grundelemente, welches hier in der Congruenz besteht, d. h. darin, daß Einer Form nur Eine Sache, einer jeden Idee eine Sache entspricht. Man kann also nichts ohne diesen Ternar denken, oder es entspricht der Sache immer ein Bild oder ein Symbol. Denn gerade darauf beruht die Gewißheit des Erkennens, daß man mit dem Denken immer ein Gedachtes mitsetzen muß, oder daß es kein leeres Wissen und Denken gibt. Diese Gewißheit fußt aber nur auf dem ternaren Organismus des Wissens, oder auf der Unterscheidung des Symboles und der Sache und der Congruenz beider. Diese Congruenz tritt in der im Geiste nachgebildeten Anschauung in der Art ein, daß für die reale Anschauung die Erkenntnißform tritt.

Diese Congruenz hebt aber der Absolutismus vollkommen auf, indem er den Ternar des Denkens zerreißt und die Sache ohne Bild, wie das Bild ohne die Sache denkt, oder beide in einer dritten Fassung aufhebt. Es gibt also ent-

weder ein Symbol ohne Darstellung einer Sache, also ein leeres Denken, oder eine Sache, ohne daß sie gedacht wird, oder drittens ein durch das Denken sich selbst hervorbringendes Etwas.

Wenn Hegel sagt*): „Seyn, reines Seyn, — ohne alle weitere Bestimmung. In seiner unbestimmten Unmittelbarkeit ist es nur sich selbst gleich, und auch nicht ungleich gegen Anderes, hat keine Verschiedenheit innerhalb seiner, noch nach Außen" — so ist das reine Seyn nichts als eine Form, der nichts entspricht, nominalistisch. Wenn aber Hegel sagt: **) „Das Ding ist gesetzt als Fürsichsein, oder als absolute Negation alles Andersseyns; daher absolute, nur sich auf sich beziehende Negation; aber die sich auf sich beziehende Negation ist Aufheben seiner selbst, oder sein Wesen in einem andern zu haben" — so ist das Ding, ohne Relation auf das denkende Subjekt gesetzt, realistisch. Wenn aber derselbe Philosoph sagt ***): „In solchen Sätzen (Gott ist das Ewige) ist das Wesen nur geradezu als Subject gesetzt, nicht aber als die Bewegung des Sichinsichselbstreflectirens dargestellt. Es wird in einem Satze der Art mit dem Worte: Gott, angefangen. Dieß für sich ist ein sinnloser Laut, ein bloßer Name; erst das Prädikat sagt: was er ist, ist seine Erfüllung und Bedeutung," — so wird das Subject vom Prädicate und das Prädicat vom Subjecte getrennt, beide in dem Selbstwerden aufgehoben.

Betrachteten wir hier die falsche Trennung, so ist noch die falsche Verbindung zu betrachten, indem entweder der Gegensatz in der Einheit oder die Einheit im Gegensatze aufgehoben wird. In dem thätigen, reflexiven und speculativen Denken wächst mit der Zunahme des Idealen auch das Reale, oder der ganze Ternar erweitert sich Hier gilt also wohl

*) Werke, III. S. 72.
**) Daselbst, II. S. 93.
***) Daselbst, S. 17.

die Form: Gott ist der Weltschöpfer, die Liebe, ohne daß Gott ein sinnloser Laut ist, wie Hegel sagt, wie auch die speculative: Gott ist das höchste Wesen. Es wird von Gott ein Prädicat ausgesagt, wie die Liebe, weil er eine Selbstheit ist, oder es wird diese Selbstheit in doppelte Fassung gebracht: Gott und höchstes Wesen; und zwar darum, weil Gott nach dem organischen Wissen ohne weitere Bestimmung Bedeutung hat.

Der Absolutismus verbindet aber zwei Substanzen in eine unangemessene Form, wodurch er genöthigt ist, die eine davon nur als ein leeres Symbol aufzufassen. Dieses geschieht nach der Formel: Das absolut Ideale ist das absolut Reale. Folglich ist der Begriff Gottes Gott selbst und Gott der Begriff. Nach der zweiten Verbindung wird ein Reales mit einem Realen verbunden, in der Weise: Gott ist die Welt, und die Welt ist Gott, folglich ist entweder Gott nur ein Symbol von der Welt, oder die Welt nur ein Symbol von Gott. In der dritten Stufe wird der Gegenstand in seinem Insichsein aufgezeigt, z. B. Gott ist die Liebe, erkennend u. s. w. Der Absolutismus hebt aber die Copula (ist) auf und verwandelt sie in das Werden, oder er hebt den Gegensatz in einer fremden Einheit auf. Dasselbe wird aus den Worten Hegels klar *): „Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe. Was die Wahrheit ist, ist weder das Sein noch das Nichts, sondern daß das Sein in Nichts und das Nichts in Sein, — nicht übergeht, — sondern übergegangen ist. Aber ebenso sehr ist die Wahrheit nicht ihre Ununterschiedenheit, sondern daß sie nicht dasselbe, daß sie absolut unterschieden, aber ebenso ungetrennt und untrennbar sind, und unmittelbar jedes in seinem Gegentheil verschwindet. Ihre Wahrheit ist also diese Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des Einen in dem Anderen; das Werden; eine Bewegung, worin beide unterschieden sind,

*) Werke III. S. 73.

aber durch einen Unterſchied, der ſich eben ſo unmittelbar aufgelöſt hat."

Nach unten wird der Gegenſatz durch eine außer ihnen liegende Einheit aufgehoben; dieß iſt die Spinoziſche Subſtanz, deren Modi Denken und Sein ſind. Nach Oben aber wird durch den Begriff der Verſelbſtigung oder des Geiſtes dieſer Ternar zerriſſen. Die abſolute Subſtanz oder Einheit, und die Selbſtobjectivirung und der Geiſtbegriff Hegels ſind die ſich ſelbſt aufhebenden Extreme.

Weil es alſo im abſoluten Wiſſen eine falſche Trennung und falſche Verbindung gibt, ſo verwandelt ſich das Bild in einen Mythos; das Wiſſen wird zur Ironie an ſich ſelbſt. Es wird ein Bild geſetzt, das aber ganz leer iſt, dem nichts entſpricht; wie Kant von einer Erſcheinung ohne Erſcheinendes ſprach. Oder es wird eine Sache als Bild geſetzt, welches ſie durchaus nicht iſt.

Die Congruenz des Denkens und des Seins verwandelt ſich alſo hier in eine völlige Incongruenz, worin überhaupt die Möglichkeit des Wiſſens im Grunde aufgehoben iſt. Es ergeht dem abſoluten Wiſſen wie dem cretenſiſchen Lügner, welcher bei der Ausſage, er lüge, weder lügt, noch die Wahrheit behauptet, alſo überhaupt nichts ſagt, ſondern nur leere Worte redet.

Wenn die Wahrheit in der Congruenz des Bildes mit der Sache liegt, ſo daß man ſagen kann: Gott iſt gut, ſo beſteht der Irrthum in der Zertrennung dieſer Congruenz und Verwandlung der Copula in das Werden. Der Irrthum ſpricht alſo ſtatt von der Zumalheit, Einheit, dem Iſt, von dem Werden, der Causa sui, der Verwirklichung, dem Aufheben, Setzen, Dirimiren, dem Geiſtſein, Subjectobjectiviren, der Selbſtbewegung u. ſ. w. So verſündigt man ſich beſtändig gegen das allgemein anerkannte Geſetz, daß nichts ſich ſelbſt die Exiſtenz geben kann *).

*) Nic. de Cusa, de docta ign. c. IX. Sapientes omnes in hoc concordant, quod posse esse ad actu esse non potest nisi per actu

Wie in der Congruenz die Wahrheit im Centrum ausgesprochen ist, so liegt in der Incongruenz des Denkens mit der Sache in dem dreifachen Stufengange die Lüge in ihrer ganzen Nichtigkeit aufgedeckt. Dieß ist das erste und innerste Criterium für Wahrheit und Irrthum.

c.

Wenn die Wahrheit in der Congruenz und Angemessenheit des Denkens mit dem Gedachten besteht, so ergibt sich der Gegensatz von dem activen und reflexiven Denken von selbst; denn ich werde mir dieses unmittelbaren Thuns nur durch den Gegensatz, also selbst durch eine neue Organisation bewußt.

Auch hier finden wiederum drei Abstufungen statt. Der Geist bildet für den angeschauten Gegenstand eine Form oder einen Begriff, so daß er mit dieser unmittelbar die Sache verbindet. Wenn nun diese Form noch allgemeiner wird, so verbindet er sie wiederum mit dem entsprechenden concreten Bilde, so daß mehrere Elemente erscheinen. So entsteht eine Verbindung des Realen mit dem Idealen, die nicht in der Reflexion aufgefaßt werden darf. In der heiligen Schrift kommen mehrere solcher Verbindungen vor. Wenn es z. B. in dem Gebete des Herrn heißt: Geheiliget werde dein Name, oder an andern Orten: Der Name des Herrn sei gepriesen, so ist damit nicht gemeint, der Name soll allein geheiligt werden, oder der Name und der Herr, sondern der Herr, dessen Name ich weiß, von dem ich Kenntniß habe. Dieses erklärt man zwar gewöhnlich so, daß Name in der Schrift überall für das Wesen stehe, daß also das

---

esse deduci, quoniam nihil seipsum ad actu esse perducere pottest, ne sit sui ipsius causa; esset enim, antequam esset.

Wesen Gottes gepriesen sein soll, was völlig unmöglich ist, nicht nur, weil der Name mit der Sache geradezu identificirt wird, sondern auch, weil die Schwierigkeit nur verdoppelt ist, wenn man das Wesen für etwas Reales nimmt in dem Sinne von der Natur Gottes, oder Gott in seiner Fürsichheit, da der Sinn vielmehr der ist: Gott, der sich geoffenbaret hat, dessen Name bekannt ist, soll gepriesen werden. Noch weniger entspricht die Erklärung, daß die Juden Gott nicht beim eigentlichen Namen nennen durften, und ihn daher umschrieben mit Namen des Herrn, da ja das einzige Wort: Herr, zur Bezeichnung schon hinreicht.

Wenn es ferner von Abraham heißt*): daß er das Zeichen der Beschneidung empfing, so ist damit mehr gesagt, als: Er empfing die Beschneidung, keineswegs aber: Er empfing das Wesen der Beschneidung, oder nur das Zeichen der Beschneidung, oder das Zeichen und die Beschneidung, sondern die Beschneidung, welche nicht eine bloße Beschneidung ist, sondern zugleich das Bundeszeichen mit Gott ist, woran eine so große Verheißung geknüpft ist.

Wenn man ferner von einer Uebertretung des göttlichen Gebotes spricht, so ist damit nicht gemeint, daß man gegen das Gebot allein, oder gegen das Gebot und Gott sündige, sondern gegen Gott, der seinen Willen kundgegeben. Wenn es ferner heißt: Tugend ist die höchste Glückseligkeit, so ist damit nicht gesagt: Die Pflichterfüllung allein ist beseligend, ohne Gott, wie es der Criticismus auffaßte. Denn es giebt keine Tugend ohne Beziehung auf Gott, daher ist nicht die Tugend ohne Gott, sondern nur mit Gott beseligend, oder vielmehr ist es nur ein reflexiver Ausdruck dafür, daß Gott die Seligkeit verleihe.

Der Absolutismus trennte den innern, nachbildlichen Kreis von dem urbildlichen, und es entstand also die Be-

*) Röm. 4, 11.

griffsethik, welche die Tugend nur in die Uebereinſtimmung mit der Vernunft, dem Pflichtgebote, der Idee ſetzt. Da aber die Idee nur die Tugend darſtellt, ſo iſt das practiſche Thun völlig in das logiſche, d. h. in die Uebereinſtimmung der Tugend (Sache) mit ihrer Idee, aufgegangen. Schon Spinoza hat die Ethik von der Sittlichkeitslehre zur Begriffslehre herabgewürdigt.

Hier wird alſo das Symbol geſetzt, das zur Sache hinleiten ſoll. Eine andere Verbindung iſt mit dem Begriffe gegeben, worin eine allgemeine und beſondere Kategorie verbunden wird. Wenn von einer gegenwärtigen Sache geſagt wird: Dieſer Baum, dieſer Tiſch, ſo iſt in dem einen Merkmale die Gattung, in dem andern das Individuum angegeben. Man kann alſo weder dieſen, noch Baum u. ſ. w. trennen, ſondern beide müſſen ſtets vereint werden. Wenn Gott als höchſtes Weſen gefaßt wird, ſo iſt darin ſein Weſen vollkommen beſtimmt. Hegel nennt dieſen Begriff eine Verſtandesdefinition, weil nach dem Vernunftbegriffe Gott ſich ſelbſt begreift und durch das Denken hervorbringt. Aber umgekehrt bleibt jene Definition in der Wirklichkeit, während dieſe Gott nur zu einer Begriffsbewegung macht.

Hegel mit ſeiner Vernunftdefinition trennt alſo die enge verbundenen Elemente des Begriffes, und läßt beide ineinander ſpielen. Er ſagt*): „Es wird derſelbe Fall ſeyn — mit dem Hier. Das Hier iſt z. B. der Baum. Ich wende mich um, ſo iſt dieſe Wahrheit verſchwunden, und hat ſich in die entgegengeſetzte verkehrt. Das Hier iſt nicht ein Baum, ſondern vielmehr ein Haus. Das Hier ſelbſt verſchwindet nicht; ſondern es iſt bleibend im Verſchwinden des Hauſes, Baumes und ſo fort, und gleichgültig Haus, Baum zu ſeyn. Das Dieſes zeigt ſich alſo wieder als vermittelte Einfachheit, oder als Allgemeinheit.

---

*) Werke II. S. 74; 78.

Es wird das Jetzt gezeigt; dieſes Jetzt. Jetzt; es hat ſchon aufgehört zu ſeyn, indem es gezeigt wird; das Jetzt, das iſt, iſt ein anderes als das gezeigte, und wir ſehen, daß das Jetzt eben dieſes iſt, indem es iſt, ſchon nicht mehr zu ſeyn. Das Jetzt, wie es uns gezeigt wird, iſt ein geweſenes; und dieß iſt ſeine Wahrheit; es hat nicht die Wahrheit des Seyns. Es iſt alſo doch dieß wahr, daß es geweſen iſt. Aber was geweſen iſt, iſt in der That kein Weſen; es iſt nicht, und um das Sein war es zu thun."

Hegel trennt alſo den Zuſammenhang, um eine Negation eintreten laſſen zu können. Niemanden fällt es ein, zu ſagen: das Hier iſt der Baum, ſondern Jedermann ſagt: dieſer Baum u. ſ. w. Es werden die Elemente verbunden, nicht getrennt. Indem nun Dieſes, Hier u. ſ. w. nicht abſolut, d. h. negativ, gefaßt wird, verſchwindet die zweite Negation, das Uebergehen des Einen in das Andere.

Dieſe Incongruenz liegt alſo in der Verabſolutirung und Negirung, daher es denn nicht ſchwer hält, zu ſagen: Das Allgemeine realiſire ſich nicht in einem Individuum, ſondern in einer Mehrheit, worauf Strauß ſeine Chriſtologie gründet. Wiederum iſt es derſelbe Irrthum, worauf Feuerbach ſeine Lehre gründet, daß die Religion Bewußtſein, „Bewußtſein aber im ſtrengſten Sinne nur da ſei, wo einem Weſen ſeine Gattung, ſeine Weſenheit Gegenſtand iſt;"*) wie es auch dieſelbe falſche Grundlage iſt, auf die man die Unſterblichkeitslehre baut, wornach das Individuum in das Allgemeine verſchlungen wird, weil es dem Begriffe nicht widerſpricht, gleich als wollte man im Dreiecke und Vierecke den Winkel aufweiſen, und, weil beide nicht im Winkel erſchöpft ſind, durch dieſe Incongruenz ſie in den Winkel aufgehen laſſen.

Die dritte Abſtufung der Verbindung beſteht in der Ver-

*) Weſen des Chriſtenthums, S. 1.

bindung einer idealisirten Sache mit einem concreten Object. So heißt Gott die Liebe, die Seligkeit, das Prinzip alles Seins, der Geist u. s. w. Damit ist nicht dieses gemeint: Gott ist liebend, selig, schaffend u. s. w., sondern es werden diese Eigenschaften als Substantiva angegeben, um auf der einen Seite anzudeuten, daß es Gott in seiner Wesentlichkeit ist, wie auf der andern Seite, daß diese Manifestation seiner Liebe u. s. w. ein freier Act ist. Gott ist die Liebe nicht für den Sünder, wie er das schöpferische Prinzip nicht nothwendig ist, aber es liegt beides als Möglichkeit in seiner Natur. In gleichem Sinne nennt sich Christus den Weg, die Wahrheit und das Leben.

Diese Zweiseitigkeit des in der Natur zwar gegründeten, aber nicht nothwendig gegründeten Verhaltens Gottes zur Creatur ist durch die Substantiva sehr passend ausgedrückt. Der Absolutismus mißversteht wiederum diese Wahrheit, und läßt gemäß dem Begriffe des Geistes Gott sich selbst hervorbringen, sich selbst schaffen, wie auf der andern Seite das Selbsterzeugen zu einem nothwendigen Schaffen oder Erzeugen der Welt umgebogen wird. So fällt auch hier der Absolutismus wiederum mit der Negation zusammen, und er verwandelt sich in eine absolute Unwissenheitslehre.

II. Sphäre.

Wenn die Wahrheit in der Congruenz des Denkens mit dem Gedachten besteht, so ist es nicht nothwendig, daß nur dieser Gegensatz zwischen dem Denken und der Sache hervortrete. Ward daher in der ersten Sphäre die Einheit und das Denken in die eine Seite aufgenommen, während ihr die Sache als einfache Einheit gegenüberstand; so tritt jetzt der umgekehrte Fall ein. Es wird eine Mehrheit von realen

Objecten mit einander in Bezug geſetzt, ſo daß jetzt dieſe Relation, das dritte Glied, nur allein dem Denken anheimfällt.

Es wird alſo im Denken mit der Sache ſelbſt fortgegangen, ſo daß beide Sphären in gleichem Maaße wachſen. Ein ſolcher Fortſchritt iſt aber nur in der poſitiven Wiſſenſchaft möglich; denn der Gegenſatz zu einem Realen iſt nicht ein Nichtiges, ein Nichteriſtirendes, ſondern ein ebenſo Reales. Das negative Wiſſen kennt aber keinen andern Gegenſatz als den der die Anderheit negirenden Anſichheit. Schon in der idealen Sphäre war alſo kein Fortgang möglich, weil überhaupt dieſes Schema ſowohl ein falſches iſt, als für die Grundlage von Allem gemacht wird. Redet daher Hegel von einem Fortgange der Negation, ſo iſt dies nur ein Fortgang in der Zerſtörung, in der Negation, welcher es nicht zum realen, die Sache begreifenden Erkennen bringt. In dieſes falſche Schema wird die ganze Wirklichkeit hineingezwängt, und Alles darnach gemeſſen. Wenn aber Alles nach demſelben ruhenden Maaße gemeſſen wird, ſo wird alles Erkannte dem Maaße gleich geſetzt. Es fehlt alſo die Beziehung, welche das Reale unter ſich ſelbſt hat. Daher verhält ſich Gott gegen die Welt nicht als ein Wirkliches zum Wirklichen, ſondern als der Begriff zur Sache.

Sollen nun in der realen Sphäre ſelbſt Criterien für die Wahrheit angegeben werden, ſo findet ein dreifacher Stufengang ſtatt. Zuerſt wird ein Reales zum Ausgangspunkte genommen und daraus das andere erſchloſſen; ſodann tritt Reales gegen Reales in der Weiſe in den geiſtigen Geſichtskreis, daß das eine die Baſis für das andere nach dem Verhältniſſe des Früher und Später iſt. Zuletzt wird auch die Relation eine reale, indem das Ineinanderſein des Realen betrachtet wird.

a.

Der Menſch begreift das Andere nach dem ihm bereits Erſchloſſenen und Bekannten. Indem er dieſes ſich zur Grund-

lage nimmt, muß es mit einem andern in Verbindung ſtehen; es wird ihm zum Symbole für ein Anderes. So iſt von der Hand, von dem Finger, dem Werke Gottes in der Schrift die Rede; er wird als Löwe u. ſ. w. vorgeſtellt. Dieſes ſind aber keine leeren Bilder, ſondern Sinnbilder, welche ſagen, daß das, was in der niedern Region vorkommt, ſeinerſeits auch in der geiſtigen angetroffen werde. Der Verſtand hat hiebei dieſe Betrachtung zu vollziehen. Das Sitzen zur Rechten Gottes iſt zum Beiſpiele weder als ein menſchliches Sitzen, noch überhaupt nicht als Sitzen zu begreifen; es iſt ein Sitzen, aber in einer höhern Art.

Der Areopagite Dionyſius hat in ſeiner verlorengegangenen Schrift von der ſymboliſchen Theologie dieſe Sinnbilder ausgedeutet, wovon wir in ſeinem neunten Briefe noch Beiſpiele haben. So ſagt er von der Trunkenheit Gottes *): „Dieſe heilige Enthüllung des Schmauſes erklärt es zugleich, warum Gott, der Allurſächliche des Guten, trunken vorgeſtellt wird, wegen des übervollen, über alle Einſicht erhabenen Schmauſens oder eigentlichen Wohlbefindens Gottes, vollkommener und unausſprechlicher Unermeßlichkeit. Denn wie bei uns die Trunkenheit, im ſchlechten Sinne genommen, eine unmäßige Ueberfüllung iſt, und eine Beraubung des Sinnes und Geiſtes, ſo muß man ſich unter der Trunkenheit bei Gott, im beſſern Sinne genommen, nichts anders denken, als die übervolle, urſächlich vorbeſtehende Unermeßlichkeit alles Guten in ihm. Aber auch jene Verzückung des Verſtandes, welche auf die Trunkenheit folget, muß man als die Erhabenheit Gottes über alle geiſtige Erkenntniß annehmen, zufolge welcher er als über geiſtiger Einſicht ſeyend, von derſelben ſich losſagt, da er über geiſtiger Empfindung, ja über dem Seyn ſelber ſteht; und trunken von allem Gu-

*) Die angebl. Schriften des Areop. Dionyſius überſetzt u. ſ. w. von Engelhardt. I. Th. S. 201.

ten zugleich entzückt, als der alles Guten aller Unermeßlichkeit und Ueberschwenglichkeit übervoll sey, und außer und über allem seine Wohnung habend. Hievon ausgehend werden wir dann auch die Gastmahle der Heiligen im Reiche Gottes im gleichen Sinne nehmen. Denn die heilige Schrift sagt: vorübergehend wird er sich zu Tische setzen und ihnen aufwarten (Luc. 12, 37). Dieß deutet auf eine gemeinsame geistige Vereinigung der Heiligen mit dem göttlichen Guten und auf die Kirche der im Himmel angeschriebenen Erstgebornen, und auf die Geister der Gerechten, welche in allem Guten vollendet sind, und mit allem Guten erfüllt. Und das zu Tischesitzen verstehen wir als die Ruhe von vielen Mühen, als ein leidenloses Leben, als eine gotterfüllte Lebensart im Lichte und Lande der Lebenden u. s. w."

Die höchste Sinnbildung ist die, wornach Gott als Vater, der einen Sohn erzeugt, dargestellt wird; denn besser könnte das reale Verhältniß zwischen Gott und den Menschen nicht versinnbildet werden, als dadurch, daß sich Gott zu den Menschen so verhält, wie sich der Vater zu seinem eigenen Sohne verhält. Damit ist zwar eine Gleichheit des Verhaltens, aber keine graduelle Gleichheit behauptet. Der Absolutismus findet darin keine Darstellung eines Höhern, sondern geradezu eine falsche oder mythische Symbolisirung des Geistigen. So sagt Hegel *): „So sind in der Religion viele Formen, von denen wir wissen, daß sie nicht in eigentlichem Verstande zu nehmen sind. Z. B. Sohn, Erzeugen ist nur ein Bild, von einem natürlichen Verhältniß hergenommen, von dem wir wohl wissen, daß es in seiner Unmittelbarkeit nicht gemeint sein soll, daß die Bedeutung vielmehr ein Verhältniß ist, das nur ungefähr dieß ist und daß dieses sinnliche Verhältniß am meisten Entsprechendes in sich habe dem Verhältniß, das bei Gott eigentlich gemeint ist.

*) Werke, XI. S. 140. 141.

Ferner, wenn vom Zorn Gottes, seiner Reue, Rache gesprochen wird, wissen wir bald, daß es nicht im eigentlichen Sinn genommen, eine Aehnlichkeit, Gleichniß ist. — Beides, das Sinnliche und Allgemeine durchdringen sich nicht innerlich, das Denken hat die sinnliche Bestimmtheit noch nicht vollständig überwältigt und wenn der Inhalt der Vorstellung auch Allgemeines ist, so ist er doch noch mit der Bestimmtheit des Sinnlichen behaftet und bedarf er der Form der Natürlichkeit. Aber das bleibt dann immer, daß dieß Moment des Sinnlichen nicht für sich gilt."

Wenn der erste Ausgangspunkt das Sichtbare ist, so ist der zweite in dem Unsichtbaren gegeben, wovon zwar gewußt, das aber nicht angeschaut wird. Es stellt sich also dem Symbole das Mysterium, das Geheimniß entgegen. Der Christ weiß wohl von Gott, von den Wahrheiten der Religion, aber das beste und adäquateste Wissen ersetzt die Anschauung nicht. Es ist ein falscher Gegensatz, wenn man die Mysterien dem Begreifen oder Wissen entgegensetzt, als ob sie immer etwas Unbegriffenes und Dunkles bleiben müßten.

Das Mystische ist das Verhüllte, das Verschleierte, welches mit den Augen nicht gesehen wird. Dieses sagt der Apostel ausdrücklich *): „Durch den Glauben wandeln wir, und nicht in der Anschauung." Der Glaube eröffnet uns also Wahrheiten, welche auch auf die sichtbare Welt gehen, so daß dem Menschen das, was er durch sein eigenes Gefühl erkennen kann, selbst durch eine höhere Autorität bekräftigt wird. „Denn durch den Glauben erkennen wir — sagt der Apostel — daß die Welt durch das Wort Gottes gegründet wurde **)." So durchdringen sich also in dem Geheimnisse Sichtbares und Unsichtbares, Ewiges und Irdisches, Göttliches und Menschliches.

---

*) 2. Cor. 5, 7. διὰ πίστεως γὰρ περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἴδους.

**) Hebr. 11, 3. Πίστει νοοῦμεν, κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ.

Der Absolutismus sieht darin nur das Verhältniß des Allgemeinen oder Absoluten zum Besondern oder Negativen. „Die speculative Idee — sagt Hegel *) — ist dem Sinnlichen entgegengesetzt, auch dem Verstande: sie ist daher ein Geheimniß für die sinnliche Betrachtungsweise und auch für den Verstand. Für Beide ist sie ein μυστήριον, d. h. in Absicht auf das, was das Vernünftige darin ist. Ein Geheimniß im gewöhnlichen Sinn ist die Natur Gottes nicht, in der christlichen Religion am wenigsten, da hat sich Gott zu erkennen gegeben, gezeigt, was er ist, da ist er offenbar; aber ein Geheimniß ist es für das sinnliche Wahrnehmen, Vorstellen, für die sinnliche Betrachtungsweise und für den Verstand. —

Mysterium heißt man auch das Unbegreifliche; was unbegreiflich heißt ist eben der Begriff selbst, das Speculative, daß das Vernünftige gedacht wird: durchs Denken ist es eben, daß der Unterschied bestimmt auseinandertritt."

Dieselben Ansichten von dem Mysterium finden wir bei Schelling, indem er das Exoterische und Esoterische in der Natur und Geschichte unterscheidet.**) „Es ist schon früher angedeutet worden, daß sich Natur und Geschichte überhaupt als die reale und ideale Einheit verhalten; aber ebenso verhält sich die Religion der griechischen Welt zu der christlichen, in welcher das Göttliche aufgehört hat, sich in der Natur zu offenbaren und nur in der Geschichte erkennbar ist. Die Natur ist allgemein die Sphäre des In-sich-selbst-Seyns der Dinge, in der diese, kraft der Einbildung des Unendlichen in ihr Endliches, als Symbole den Ideen zugleich ein von ihrer Bedeutung unabhängiges Leben haben. Gott wird daher in der Natur gleichsam exoterisch, das Ideale erscheint durch ein Anderes als es selbst, durch ein Seyn; aber nur in wie fern dieses Seyn für das Wesen, das Symbol un-

*) Werke, XII. S. 232, 235.

**) Vorlesungen über die Methode des academ. Studium. S. 173.

abhängig von der Idee, genommen wird, ist das Göttliche wahrhaft exoterisch, der Idee nach aber esoterisch. In der idealen Welt, also vornehmlich der Geschichte, legt das Göttliche die Hülle ab, sie ist das lautgewordene Mysterium des göttlichen Reiches."

Durch die Symbolik und Mystik entsteht also ein dritter realer Verband, welcher über das Wissen hinausliegt. Dahin gehört überhaupt der Cultus, die Sakramente, das Gebet, das Opfer, in denen sich Höheres und Niederes durchdringen. Daher sind die Sakramente nicht bloße Zeichen von höhern Wirkungen, sondern sie sind selbst etwas Reales; Zeichen sind sie nur als sichtbar, aber Mysterien wegen ihrer unsichtbaren Wirkung. Diese Geheimnißmittel, wie man sie nennen kann, sind nicht das Sichtbarwerden des sich selbst negirenden Göttlichen, oder das aus der Endlichkeit, d. h. aus der Negation zu sich zurückkehrende Göttliche.

Wie der Glaube, welcher nicht bloßes Wissen ist, den Geist bis zum Throne des Allerhöchsten hinführt, so bewirken diese Geheimnißmittel eine wirkliche, nicht bloß symbolische, Verbindung des Sichtbaren und Unsichtbaren. Wenn daher Schelling Natur und Geschichte von einander trennt, jene als exoterisch, diese als esoterisch faßt, so ist jeder Zusammenhang und jede Durchdringung unmöglich, gleich als wäre die Geschichte naturlos, oder die Natur geschichtlos. Aber in dieser Negation ist nicht nur die Relation, sondern auch der Gegensatz, die Natur, aufgehoben, so daß die Ideen, welche sich in der Natur verkörperten, jetzt ohne Mysterium erscheinen.

So durchdringen sich auch in dem Erkennen des Uebersinnlichen nicht der Glaube und das Wissen, sondern beide fallen in ihre Negation auseinander, wie es Hegel von den Systemen von Kant, Jacobi und Fichte nachweist *). „Nach

*) Werke, I. S. 4.

Kant iſt Ueberſinnliches unfähig, von der Vernunft erkannt zu werden; die höchſte Idee hat nicht zugleich Realität. Nach Jacobi „ſchämt ſich die Vernunft zu betteln, und zu graben hat ſie weder Hände noch Füße;“ dem Menſchen iſt nur das Gefühl und Bewußtſein ſeiner Unwiſſenheit des Wahren, nur Ahnung des Wahren in der Vernunft, die nur etwas allgemein Subjectives und Inſtinkt iſt, gegeben. Nach Fichte iſt Gott etwas Unbegreifliches und Undenkbares: Das Wiſſen weiß nichts, als daß es nichts weiß, und muß ſich zum Glauben flüchten.“ Der Abſolutismus aber fügte zu dieſer Negation des Wiſſens und des Glaubens noch eine zweite Negation, welche dieſen Gegenſatz aufhob, und glaubte das Geheimniß entſchleiert zu haben.

b.

Das Reale tritt aber auch in eine gegenſeitige Berührung, ſo daß man aus dem Vorhergehenden auf das Nachfolgende ſchließen kann. So entſteht das Vorbild gegen das Nachbild, oder ſeine Erfüllung, was allein in der Geſchichte möglich iſt.

Aber die Geſchichte ſelbſt hat ſchon ein Vorbild und einen Grund in der Natur, worauf ſie ſich fortgeſtaltet. In der Natur aber iſt in der Wurzel ſchon der ganze Baum mit ſeiner ganzen Entwickelung enthalten; jedes Frühere verkündet ſein Späteres. Auch die Natur hat ihre Geſchichte, welche aber alle Jahre verläuft; auch die einzelnen Produkte, z. B. der Wein, das Brod, haben eine geſchichtliche und eine höhere Bedeutung. In beiden concentrirt ſich die Natur, um dem Menſchen zur Speiſe zu werden, in ſeine Natur überzugehen. Die Vielheit von den Körnern des Weizens und den Tropfen des Weines zu einem Ganzen bildet eine höhere Verbindung vor, welche in der Menſchenwelt ſtatt findet. Dort entſteht ein Leib, eine Einheit, wie hier die Vielheit ſich zur Kirche zuſammenordnet.

Wenn aber jeder Proceß in der untern Region zugleich einen höhern vorbildet, so ist damit nicht gemeint, daß der erste Proceß kein wirklicher ist, oder daß er eine leere Vorbildung sei. Wie aber der erste Proceß eine historische Wirklichkeit hat, so auch der zweite, welcher den ersten nicht aufhebt, sondern erfüllt und vollendet.

Um diese reiche Typik zu verstehen, dazu gehört nichts so sehr, als ein gesunder Sinn. Manches erkennt man nicht in seiner Vorbildlichkeit, weil man das erklärende Nachbild nicht zu finden versteht. Die Gegenwart verkündet die Zukunft. „Daher sagte Christus, als er vom Weltende sprach, dem Volke dieses Gleichniß: Betrachtet den Feigenbaum und alle Bäume. Wenn sie jetzt Frucht bringen, so wisset ihr, daß der Sommer nahe ist. Ebenso erkennet auch, wenn ihr dieß geschehen sehet, daß das Reich Gottes nahe ist. Wahrlich, sage ich euch, dieses Geschlecht wird nicht vergehen, bis dieses Alles geschieht.“ Die Geschichte muß ihre Vollendung finden, darum ist die Gegenwart die Prophetin dieser Erfüllung; aber auch in der Naturwelt, an dem Feigenbaume, findet dasselbe statt. Wie daher hier die Jahreszeit nach seinem Stande erkannt wird, so kann man auch aus jedem Stande in der Geschichte auf die Vergangenheit wie Zukunft schließen.

Geht durch die ganze Geschichte diese Typik hindurch, so tritt sie vorzüglich in der heiligen Geschichte hervor. Das alte Testament ist eine beständige Weissagung des neuen, das unerfüllte und unvollendete neue, wie dieses das erfüllte und vollendete alte. Christus verkündeten die Propheten durch Worte, die Könige und Priester in der That. Merkwürdig ist, was der Apostel Paulus sagt, welcher aus der Vielheit der alttestamentlichen Opfer auf Ein die vielen vollendendes Opfer, aus der Vielheit der Priester auf Einen hohen Priester schließt *). Zuerst sagt er: „Schlachtopfer, Gaben, Brand-

*) Brief an die Hebr. X. — vornehmlich 8 — 15.

opfer, Sündopfer verlangst Du nicht, und hast kein Wohlgefallen an dem, was dem Gesetze gemäß dargebracht wird; dann: Ich sprach: Siehe, ich komme, zu vollbringen, Gott, deinen Willen. Er hebt also das Erste auf, damit er das Andere feststetze. In diesem Willen sind wir geheiligt durch das Opfer des Leibes Jesu Christi ein für allemal. Jeder Priester nämlich steht täglich da, den heiligen Dienst zu verrichten, und dieselben Opfer, welche die Sünden nicht hinwegnehmen können, oft darzubringen; Er aber, nachdem er Ein Opfer für die Sünden dargebracht hat, sitzt auf immer zur Rechten Gottes, und wartet hinfort, bis seine Feinde zum Schemel seiner Füße gelegt werden; denn mit Einem Opfer hat er auf ewig die Geheiligten zur Vollendung gebracht."

Als besondere Vorbilder Christi aber gelten Abel, Isaak, Melchisedech, Moses, Aaron, Josue, David, Salomon u. s. w.; denn diese Vielheit suchte einen Schlußstein, wie sich in der Blüthe die ganze Pflanze concentrirt. Es bilden daher die einen historischen Personen des alten Testamentes seine priesterliche, die andern seine prophetische, wiederum andere seine königliche Würde vor. Er ist Josue, welcher die Gläubigen in das gelobte Land führt; er ist David, welcher die Feinde ü[illegible]ndet; er ist Salomon, der Friedensfürst und der Friede selbst.

Aber nicht nur die Geschichte des Volkes Israel, sondern auch die gesammte Geschichte weist auf diesen Mittelpunkt hin. Der römische Staat hatte alle Völker in sich vereinigt, es war ein Völkerganzes, wie der Staat selbst in Einer Person seine vollendete Form erhielt, und der allgemeine Friede den großen Fürsten des Friedens verkündete.

Wenn aber die Gegenwart die Zukunft verkündet, so kann auch aus der Gegenwart auf die Vergangenheit zurückgeschlossen werden. Unsere Einrichtungen sind nur durch einen Grund erklärlich, der sie hervorrief; das Christenthum zeugt von Christus als dem Mittelpunkte der Religion. Wäre

Christus keine historische Person, so wäre die Gegenwart ganz unerklärlich; denn nur aus einem wirklichen Mittelpunkte kann eine wirkliche Religion hervorgehen.

Aber auch auf die Art der Entwicklung kann zurückgeschlossen werden. Wenn der christliche Cultus ganz in das Leben der Christen aufgenommen, das ganze Jahr davon überformt ist, so müssen ehedem diese Handlungen vereinzelnt vorgekommen und sich erst nach und nach so entwickelt haben.

In höchster Ordnung steht das göttliche Element, das sich in das menschliche eingetragen und es durchdrungen hat, sodann folgt das Menschliche, und zwar zuerst das Geistige, sodann das Leibliche des Menschen; in dritter Ordnung folgt sodann die Natur, die ihrerseits wiederum in die Geschichte verflochten ist. Diese Kreise stehen aber ebenso unverbunden, wie bereits verbunden, ineinander. Das Letztere geschieht in dem Cultus, dessen Mittelpunkt das Opfer ist. Im Paradiese kommt ein einfaches Essen vor, jedoch als Zeichen des Gehorsams oder Ungehorsams; im alten Bunde erscheint das Manna und der Genuß der Opfer; im neuen Bunde kommt noch das eine Opferlamm hinzu, wie zuletzt in der Ewigkeit in dem Genusse Gottes die Seligkeit bestehen wird.

Daher ist unser täglicher Genuß von Speise und Trank ein Sinnbild von dem höhern, und nicht denkbar, ohne den höhern. „Der Mensch lebt nicht allein vom Brode, sondern von jedem Worte, das aus dem Munde Gottes kommt," sagte Christus zu dem Versucher *), und dasselbe Argument — da das eine ohne das andere nicht denkbar ist — kann man auch dem Absolutismus entgegenhalten, welcher den höhern Genuß negirt. Feuerbach sagt **): „das Essen und Trinken sind die Mysterien des Abendmahls — das Essen und Trinken sind in der That an und für sich religiöse Acte; sie sollen es wenigstens sein. Denke daher bei

*) Math. IV, 4.

**) Wesen des Christenthums. S. 379.

jedem Biſſen Brotes, der dich von der Qual des Hungers erlöſt, bei jedem Schlucke Wein, der dein Herz erfreut, an den Gott, der dir dieſe wohlthätigen Gaben geſpendet — an den Menſchen! Aber vergiß nicht über der Dankbarkeit gegen den Menſchen die Dankbarkeit gegen die heilige Natur! Vergiß nicht, daß der Wein das Blut der Pflanze und das Mehl das Fleiſch der Pflanze iſt, welches dem Wohle deiner Exiſtenz geopfert wird! Vergiß nicht, daß die Pflanze dir das Weſen der Natur verſinnbildet, die ſich liebevoll dir zum Genuſſe hingibt! Vergiß alſo nicht den Dank, den du der natürlichen Qualität des Brodes und Weines ſchuldeſt?" Vergiß nicht, kann man dem Mythiker zurufen, daß der Menſch mehr als Thier iſt, und eine mehr als thieriſche Speiſe bedarf.

c.

Das Reale muß ſelbſt untereinander verbunden ſein und miteinander zuſammenhängen. Ein dualiſtiſcher Atomismus oder eine Leibnitziſche Monadenlehre läßt Alles unerklärt; es kann daher das eine Glied in der Realwelt nicht ohne das ergänzende gedacht werden, weil es nur durch den Zuſammenhang mit demſelben beſtehen kann.

Dieſer gegenſeitige Zuſammenhang gibt ein nicht unbedeutendes Criterium für die Wahrheit an die Hand. Ruht die Gegenwart auf der Vergangenheit, ſo kann dieſe nicht ein abſolut Entgegengeſetztes in ſich ſchließen; die chriſtliche Religion iſt die Erfüllung der vorchriſtlichen wahren, ſowohl moſaiſchen als nicht moſaiſchen Religion. Da nun die nachfolgende Stufe immer die vorhergehende in ſich ſchließt und verklärt in ſich enthält, ſo kann es in der erſten Periode keine bloße, abſolute Naturreligion, in der letzten keine abſolute Geiſtesreligion geben, oder es kann nie eine blos ſpeculative Religion exiſtiren. Denn der erſte Grund wird nicht

aufgehoben, ſondern nur verklärt und überformt, oder erfüllt.

Nun laßt uns die mythiſirende Wiſſenſchaft befragen. Wie ſie weſentlich dualiſtiſch iſt, kennt ſie keinen Zuſammenhang und keine Durchdringung, ſondern nur einen negirenden oder ausſchließenden Gegenſatz. Exiſtirt die Natur, ſo kann die Geſchichte, oder die Religion nicht exiſtiren; und exiſtirt der Gedanke, ſo wird die Natur negirt. Da ſich in der Geſchichte nur ein höherer Stufengang denken läßt, ſo kann es nie zu einem Gegenſatze, der ausſchließender oder ergänzender Natur iſt, kommen, oder das Chriſtenthum kann die Vergangenheit in ihrer wahren Entwicklung nur einſchließen. Demnach kann die hiſtoriſche Conſtruction Schellings, wornach das Chriſtenthum dem Heidenthume wie eſoteriſche der exoteriſchen Religion gegenüber ſteht, nur eine unhiſtoriſche ſein. Seine Worte ſind *): „Das Chriſtenthum iſt das geoffenbarte Myſterium und, wie das Heidenthum ſeiner Natur nach exoteriſch, eben ſo ſeiner Natur nach eſoteriſch.

Mit dem Chriſtenthum mußte ſich eben deßwegen auch das ganze Verhältniß der Natur und der idealen Welt umkehren, und wie jene im Heidenthum das Offenbare war, dagegen dieſe als Myſterium zurücktrat, ſo mußte im Chriſtenthum vielmehr, in dem Verhältniß als die ideelle Welt offenbar wurde, die Natur als Geheimniß zurücktreten. Den Griechen war die Natur unmittelbar und an ſich ſelbſt göttlich, weil auch ihre Götter nicht außer- und übernatürlich waren. Der neuen Welt war ſie verſchloſſen, weil dieſe ſie nicht an ſich ſelbſt, ſondern als Gleichniß der unſichtbaren und geiſtigen Welt begriff. Die lebendigſten Erſcheinungen der Natur, wie die der Electricität und der Körper, wenn ſie ſich chemiſch verändern, waren den Alten kaum bekannt, oder erweckten wenigſtens unter ihnen nicht den allgemeinen

*) Methode des acad. Stud. S. 174.

Enthusiasmus, mit dem sie in der neueren Welt aufgenommen wurden. Die höchste Religiösität, die sich in dem christlichen Mysticismus ausdrückte, hielt das Geheimniß der Natur und das der Menschwerdung Gottes für Eins und Dasselbe.

Dieser Dualismus in der Geschichte macht jeden Uebergang von der ersten in die zweite Zeit unmöglich; denn mit dem Eintreten des höhern Principes wird das niedere negirt, es soll aus der Natur empor wachsen, und doch diese wieder von sich abstreifen. Darum läßt sich denn auch die Ansicht würdigen, daß es am Ende nur eine Vernunftreligion geben, oder die Wissenschaft an die Stelle der Religion treten soll. Nach dem Dualismus können sich beide nicht vereinigen, es ist nur entweder die Wissenschaft oder die Religion vorhanden, obgleich beide die Pole wechseln, weil das absolute Schema (A = O) gegen jeden Inhalt gleichgültig ist.

Diese dualistische Entwicklung hat Hegel seiner Religionsphilosophie zu Grunde gelegt, wornach ein Glied aus dem andern hervorgeht und dasselbe negirt. Die Durchführung ist folgende *): „Es ist die Arbeit des Geistes durch Jahrtausende gewesen, den Begriff der Religion auszuführen und ihn zum Gegenstand des Bewußtseyns zu machen. Der Durchgang in dieser Arbeit ist, daß von der Unmittelbarkeit und Natürlichkeit ausgegangen wird, und diese muß überwunden werden. Die Unmittelbarkeit ist das Natürliche: das Bewußtseyn ist aber erhaben über die Natur. —

Die Eintheilung ist folgende:

1) Die natürliche Religion, sie ist Einheit des Geistigen und Natürlichen, und in dieser noch natürlichen Einheit ist hier Gott gefaßt. — Das ist die Zauberei.

2) Die Entzweiung des Bewußtseyns in sich selbst, so daß es sich weiß als bloßes Natürliches und davon unterscheidet das Wahrhafte, Wesenhafte, in welchem diese Natürlichkeit,

*) Werke, XI. S. 257 u. ff. u. XII. S. 192.

Endlichkeit nichts gilt und gewußt wird als ein Nichtiges. — Die Erhebung des Geiſtes über das Natürliche iſt aber zunächſt noch nicht conſequent durchgeführt. — Dieſe in ſich noch inconſequente Erhebung hat ihre geſchichtliche Exiſtenz in den drei orientaliſchen Religionen der Subſtanz.

3) Die Verwirrung des Natürlichen und Geiſtigen führt aber zu dem Kampfe der Subjectivität, die ſich in ihrer Einheit und Allgemeinheit herzuſtellen ſucht, und dieſer Kampf hat ſeine geſchichtliche Exiſtenz wieder in drei Religionen gehabt, welche die Religionen des Uebergangs zur Stufe der freien Subjectivität bilden. —

Hier iſt es, daß das geiſtige Fürſichſeyn des Subjects anfängt, der Gedanke das Herrſchende, Beſtimmende iſt. — Es kommen auch hier wieder drei Formen vor.

1) Indem das geiſtige Fürſichſeyn ſich heraushebt, ſo iſt es das, welches feſtgehalten wird als die Reflexion in ſich und als Negation der natürlichen Einheit. — Dieß iſt die Religion der Erhabenheit.

2) Es iſt das Natürliche und Geiſtige vereinigt, doch nicht wie in der unmittelbaren Vereinigung, ſondern in ſolcher Einheit, daß das Geiſtige das Beſtimmende iſt und in der Einheit mit dem Leiblichen, ſo daß dieſes ihm nicht gegenüberſteht, ſondern nur Organ iſt. Dieß iſt die Religion der Schönheit. —

3) Die Religion, worin der Begriff, der für ſich ſelbſt beſtimmte, der concrete Inhalt beginnt, der Zweck es iſt, welchem die allgemeinen Mächte der Natur oder auch die Götter der ſchönen Religion dienen, iſt die Religion der äußern Zweckmäßigkeit.

Wir ſind nun zum realiſirten Begriff der Religion, zur vollendeten Religion, worin der Begriff es ſelbſt iſt, der ſich Gegenſtand iſt, gekommen. — Wir haben die Religion näher beſtimmt als Selbſtbewußtſeyn Gottes; das Selbſtbewußtſeyn hat als Bewußtſeyn einen Gegenſtand und iſt ſich ſeiner in dieſem bewußt; dieſer Gegenſtand iſt auch Bewußtſeyn, aber

Bewußtſeyn als Gegenſtand, damit endliches Bewußtſeyn, ein von Gott, vom Abſoluten verſchiedenes Bewußtſeyn; es fällt darein die Beſtimmtheit und damit die Endlichkeit; Gott iſt Selbſtbewußtſeyn, er weiß ſich in einem von ihm verſchiedenen Bewußtſeyn, das an ſich das Bewußtſeyn Gottes iſt, aber auch für ſich, indem es ſeine Identität mit Gott weiß, eine Identität, die aber vermittelt iſt, durch die Negation der Endlichkeit."

Der letzte Satz hebt die vermeinte abſolute Religion wieder vom Grunde aus auf; denn iſt das Abſolute nur durch die Negation, die Negation nur durch die Endlichkeit, ſo iſt das Abſolute beſtändig von der Endlichkeit abhängig und dadurch nicht abſolut.

In dieſem Dualismus kann nothwendig keine Entgegenwirkung und Zuſammenwirkung gedacht werden; es hängt das Erſte mit dem Letzten durch nichts zuſammen. Der Uebergang iſt ein erſchlichener; indem in das abſolute Schema (A = O) bald die Natur, bald der Geiſt eingetragen wird, findet nicht zwiſchen dem Gegenſatze ſelbſt, ſondern in dem abſoluten Denkproceſſe dieſes Nacheinander ſtatt. Daher ſteht dem Dualismus nothwendig der Monismus zur Seite; es iſt der Begriff, welcher ſich vernaturt, und wieder vergeiſtigt, der ſich aufhebend den Gegenſatz ſetzt, und den Gegenſatz aufhebend ſich wieder ſetzt. Der ganze Irrthum läuft alſo auf die Zerreißung des trinären Organismus zurück.

III. Sphäre.

In der Geſchichte ſchließt ſich das reale Univerſum zu einer Geſammtheit zuſammen, ſo daß das Criterium für die Wahrheit in dieſer gegenſeitigen Durchdringung und Einigung

der Factoren beſteht. Die Erkenntniß iſt ſo der Sache adäquat, wenn ſie den tiefſten Lebensgrund des Realen erreicht; ſie iſt ihr im Gegentheile unadäquat, wenn der Verband und die Einheit des Wirklichen überſehen, dieſes nur für eine unwahre Darſtellung des Idealen erklärt wird.

Sofort wird man gezwungen ſein, dieſe Erkenntniß ſelbſt mit der Sache zu vergleichen, ſie zum Gegenſtande der Speculation zu machen; denn ſie gehört zwar nicht in dieſer Abſpieglung des Realen, wohl aber in dem thätigen und wirkenden Streben des erkennenden Geiſtes zur Wirklichkeit. Die Wiſſenſchaft hat ebenſo, wie alles Endliche, ihre Geſchichte. Aber nicht blos das der Wirklichkeit angemeſſene Erkennen, ſondern auch das ihr widerſprechende, gehört der Geſchichte an. Sofort ergibt ſich eine Geſchichte im engern und weitern Sinn, indem man das die Entwicklung Fördernde das Geſchichtliche ſchlechthin, das ſie Hindernde aber das Ungeſchichtliche in der Geſchichte, das Widergeſchichtliche nennen kann. Das Ungeſchichtliche, als zwar nicht Unwirkliches, wohl aber als Nichtſeynſollendes (alſo nicht in der erſten, ſondern der zweiten (privativen) Negation iſt ſelbſt nur durch die wahre Geſchichte erklärlich.

Die Erkenntniß gehört demnach nach der einen Seite auch zu der realen Verbindung, welche alſo eine dreifache iſt. Denn es iſt eine Berührung ohne Thätigkeit, mit Thätigkeit und in der Erkenntniß möglich. Die thätige und bewußte, daher freie Verbindung iſt aber Religion; je mehr ſie in die Natur und Thatloſigkeit übergeht, deſto weniger Religion, aber deſto mehr ſubſtantive Verbindung muß hervortreten.

Die Speculation tritt alſo mit dem Erkennen ſelbſt in eine Verbindung, und vergleicht dieſe mit der grundthätigen Verbindung. So muß alſo der Gegenſatz der Religion und der Wiſſenſchaft für die Speculation hervortreten. Ihre gegenſeitigen Beziehungen hervorzuheben, wird alſo die Aufgabe dieſer dritten Sphäre ſein. Steht die Speculation der Geſchichte gegenüber, und betrachtet ſie als Ganzes, ſo er-

gibt ſich der Gegenſatz zwiſchen wahrer und falſcher Anſicht der Geſchichte; wird dieſe Anſicht ſelbſt zur Entwicklung gezogen, ſo wird ſich die geſchichtliche, — wird aber das Verhältniß vom Denken zu dieſer Entwicklung betrachtet, die ſpeculative Entwicklung ergeben.

a.

Der Menſch ſucht ſich eine höhere Wahrheit durch eine niedere zu veranſchaulichen; denn nur aus dem Bekannten kann auf Unbekanntes geſchloſſen werden. Dieſes Unbekannte iſt aber nicht ein primitiv, ſondern ſecundär Unbekanntes; denn der Menſch muß zuerſt dieſe Wahrheiten einfach wiſſen. Nimmt der Menſch dieſe erſte Erzeugung an, ſo kann er ſofort zur höhern Erkenntniß fortgehen. Zum Beiſpiele diene das, was der Apoſtel von der Auferſtehung der Todten ſagt. Ehe eine Frage über das Wie der Auferſtehung möglich iſt, muß die Auferſtehung überhaupt angenommen werden. Iſt aber dieſe angenommen, ſo kann ſie durch das Saatkorn verſinnbildet werden. Wie dieſes zuerſt abſterben muß, ehe es emporwächſt, wie es aber in einer verklärten Geſtalt hervorkeimt, ſo muß auch der Leib zuerſt verweſen, um verklärt hervorzugehen. Daher ſagt der Apoſtel *): „Aber es ſagt Jemand: Wie werden die Todten auferſtehen, oder in welchem Leibe werden ſie hervorgehen? Thor! was du ſieheſt, wird nicht lebendig, wenn es nicht früher ſtirbt. Und was du ſieheſt, iſt nicht der künftige Leib, ſondern das reine Korn."

Die Gleichnißreden verſinnbilden alſo die höhern Wahrheiten; aber nur der faßt ſie, welcher ſie glaubt. Daher traten die Jünger zu Jeſus und fragten ihn **) „Warum

*) I. Cor. 15, 35—38.
**) Math. 13, 10—14.

redeſt du in Gleichniſſen zu ihnen? Er antwortete ihnen: Euch iſt es gegeben, die Geheimniſſe des Himmelreiches zu verſtehen, jenen aber iſt es nicht gegeben. Denn wer hat, dem wird gegeben werden und er wird Ueberfluß haben; wer aber nicht hat, von dem wird auch das, was er hat, genommen werden. Darum rede ich in Gleichniſſen zu ihnen, daß ſie ſehend nicht ſehen, und hörend nicht hören, noch verſtehen." Zu dieſer Verſinnbildung wird alſo eine gewöhnliche oder natürliche Erſcheinung gefordert, welche keiner weitern Erklärung mehr bedürftig iſt. So nahm Chriſtus alle ſeine Gleichniſſe vom gewöhnlichen Leben. Von dieſer natürlichen Wahrheit kann zur höhern fortgegangen werden. Es darf alſo zweitens dieſe höhere Wahrheit nicht deutlicher ſeyn, als das Sinnbild, und drittens muß nothwendig der Gleichnißredner und das Gleichniß ſelbſt in irgend einer Form angegeben ſeyn. Nur unter dieſen Bedingungen iſt ein Zuſammenhang möglich.

Wenn alſo die Veranſchaulichung durch die natürliche Wahrheit erfordert wird, wie die Auferſtehung durch das Saatkorn, das Reich Gottes durch den Sauerteich u. ſ. w.; ſo muß eine Mythiſirung des Sündenfalles in dem Ueberſchreiten des natürlichen Zuſtandes durch das Wiſſen für unmöglich gehalten werden. Denn es iſt das Paradies, das Eſſen von der Frucht des verbothenen Baumes nichts Gewöhnliches, ſo daß es nur das Gewand für eine höhere Wahrheit ſeyn könnte; ſodann iſt die darzuſtellende Wahrheit viel allgemeiner oder ganz in der Natur gegründet, daß nämlich der Menſch überhaupt zum Bewußtſein kommt, was als an ſich verſtändlich, keiner Veranſchaulichung bedarf Da nun das Paradies nicht mehr vorkommt, ſo kann dieſer Sündenfall nur eine geſchichtliche Thatſache ſein; denn er iſt die Grundlage für eine weitere Geſchichte, was bei dem Gleichniſſe durchaus nicht der Fall iſt. Aber auch die verſinnbildete Wahrheit iſt nicht die Grundlage der weitern Geſchichte; folglich muß man die ganze Geſchichte, welche ſich

darauf gründet, verwerfen, was man auch thatsächlich thut. Der Mythos ist also eine falsche Vorstellung von der Geschichte, wornach das Erste zum Abgeleiteten, das Lichtgebende zum Lichtbedürftigen gemacht wird. Denn die Widersprüche in der Wissenschaft verlangen eine Erklärung, welche allein in einem Vorgeschichtlichen zu suchen ist *).

Die zweite mögliche Beziehung besteht darin, daß eine historische Thatsache nicht im nächsten, sondern im weitern Sinne auf das Leben angewendet wird. Es wird dadurch die Geschichte nicht geläugnet, wie in dem Gleichnisse die niedere Wahrheit nicht negirt wird. Dieß ist die Allegorie, wovon der heilige Thomas folgende Erklärungen gibt **): Utrum in sacra scriptura sub una litera habeat plures sensus. Respondeo, dicendum: quod autor sacrae scripturae est Deus, in cujus potestate est, ut non solam voces ad significandum accommodet (quod etiam homo facere potest), sed etiam res ipsas. At ideo cum in omnibus scientiis voces significent, hoc habet proprium ista scientia, quod ipsae res significatae per voces etiam significant aliquid. Illa ergo prima significatio, qua voces significant res, pertinet ad primum sensum, qui est sensus historicus vel literalis. Illa vero significatio, qua res significatae per voces iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis, qui super literalem fundatur et eum supponit. Ad primum dicendum. Et ita etiam nulla confusio sequitur in sacra scriptura, cum omnes sensus fundentur super unum scilicet literalem, ex quo solo potest trahi argumentum, non autem ex his, quae secundum allegoriam dicuntur, ut dicit Augustinus in epistola contra Vincentium Donatistam.

Der zweite Sinn wird also durch die Anwendung gewonnen; die Grundlage bildet hier die Geschichte, wie dort

---

*) Vgl. Philosophische Untersuchung über den allgemeinen Verfall des menschlichen Geschlechtes, von P. B. Zimmer, Landshut, 1809.

**) Summ. th. P. I. q. l. art. 10.

das gewöhnliche Leben. Die Mythisirung dieser zweiten Art besteht darin, daß man den selbstgemachten Sinn an die Stelle des geschichtlichen setzt, die Bedeutung zur Sache macht. So wird Christus zwar nicht als historische Person geläugnet, aber an die Stelle des historischen Characters der secundäre gebracht, und so indirect, nicht wie im ersten Falle direct, die Geschichte geläugnet. Hegel sagt *): „Aber dann gibt es auch Geschichtliches, das eine göttliche Geschichte ist und so, daß es im eigentlichen Sinn eine Geschichte seyn soll, die Geschichte Jesu Christi; diese gilt nicht bloß für einen Mythus nach Weise der Bilder, sondern als etwas vollkommen Geschichtliches. Das ist denn für die Vorstellung, hat aber auch noch eine andere Seite: es hat Göttliches zu seinem Inhalte, göttliches Thun, göttliches, zeitloses Geschehen, absolut göttliche Handlung, und diese ist das Innere, Wahrhafte, Substantielle dieser Geschichte und ist eben das, was Gegenstand der Vernunft ist. Dies Gedoppelte ist überhaupt in jeder Geschichte, so gut ein Mythus eine Bedeutung in sich hat. Es gibt allerdings Mythen, wo die äußerliche Erscheinung das Ueberwiegende ist, aber gewöhnlich enthält ein solcher Mythus eine Allegorie, wie die Mythen des Plato."

Der Widerspruch könnte nicht stärker ausgedrückt werden, als dadurch, daß die Geschichte ein zeitloses Geschehen heißt; denn ein zeitloses, ewiges Geschehen ist gerade dadurch keine Geschichte mehr. Die Kirche aber erkennt in beiden Elementen, dem ersten, wie dem zweiten, einen geschichtlichen Proceß, und erklärt das Eine für vorgeschichtlich, das Andere als Nachgeschichtlich **). Nach den verschiede-

*) Gesammtwerke, XI. S. 141.

**) S. Greg. Pap. Homil. in Luc. c. 18. Sed miracula Domini Salvatoris nostri sic accipienda sunt, fratres charissimi, ut et in veritate credantur facta, et tamen per significationem nobis aliquit innuant. Opera quippe ejus et per potentiam aliud ostendunt, et per mysterium aliud loquuntur.

nen Beziehungen, die in der Geschichte möglich sind, werden verschiedene Arten des Sinnes unterschieden, wie mystischer, allegorischer, tropologischer u. s. w.

Die gegenseitige Beziehung des Vorgeschichtlichen zum Nachgeschichtlichen kann bald weiter, bald enger sein; je nachdem man die Unterlage recht zu würdigen weiß, muß auch das Nachgeschichtliche deutlicher oder undeutlicher sein. Es kann daher das für eine Geschichte Erkannte doch nicht dem buchstäblichen Sinne nach erklärt werden, ohne es darum zu verwerfen, und es liegt darin nur der Beweis, daß man noch nicht bis zum vollen Verständnisse durchgedrungen sei, während sich der Mythiker über die Geschichte stellt und die Mangelhaftigkeit nicht in seinem Wissen oder in der noch nicht geschlossenen Geschichte, sondern nur in der Geschichte selbst erkennt. Dieß ist die Ansicht Möhler's *): „Alle Erscheinungen führen dahin, die allegorisch-mystische Interpretation in der Art, wie sie in der ältesten Kirche üblich war, und durch Origenes in bestimmte Gesetze gebracht wurde, als das sich selbst unklare Geständniß anzusehen, daß man die heiligen Schriften in vielen Punkten nicht verstehe. Vermocht wurde man zu ihr besonders auch durch die Angriffe der Heiden auf die heiligen Schriften, und durch die Häresien der Schulmeister. Wieviel aber die allegorische Interpretation für die Verbreitung des Christenthums unter Juden und Heiden geleistet habe, ist gar nicht zu berechnen."

Es kann eine Vermittlung der höhern durch die niedere Wahrheit selbst nur durch die Geschichte geschehen, so daß die Vermittlung das Nachgeschichtliche ist. Somit kann die mystische, wie die mythische Auffassung des Wirklichen nur durch einen wirklichen Proceß, also durch die Geschichte, verstanden werden.

---

*) Die Einheit in der Kirche, Zusatz VII, über die allegorisch-mystische Interpretation. I. Auflage, S. 309.

b.

Es iſt viel darüber geſtritten worden, wie man ſich die Mythologie zu denken habe, ob als einen wirklichen Vorgang, oder als eine bloße Dichtung und Symboliſirung der Natur. Die mythiſche Wiſſenſchaft erklärt ſie durch die Incongruenz der ſich darſtellenden Idee, wobei man aber immer fragen muß, warum ſich die Idee in dieſer Weiſe, und nicht ohne Bild darſtellte. Es geht alſo jedem Bewußtſeyn ſchon ein Zuſtand vorher, welcher mythologiſch iſt; ſo daß die mythologiſche Deutung ſelbſt nur eine höhere Entwicklung der Mythologie iſt. Man ließ alſo eine doppelte Mythologiſirung eintreten; die erſte beſtand in der Bedeutungsloſigkeit der Götterwelt überhaupt, und ihrer Abſpiegelung der Naturkräfte; die zweite beſtand in der Anſicht, daß ſich die Ideen unangemeſſen darſtellen und alſo eines äußeren Gewandes bedürfen. Gegen die zweite Anſicht iſt nur dieß geltend zu machen, daß der Geiſt ſich nicht doppelt, ſondern nur einfach abzuſpiegeln braucht. Wozu die Götterwelt, wenn ſie nur natürliche Wahrheiten ausdrücken? Da aber die natürlichen Wahrheiten am bekannteſten ſind, ſo könnte man mit größerer Wahrheit ſagen, daß die Natur ſich in der Mythologie unvollkommen abdrücke.

Hegel ſagt: „Die Mythologie iſt zwar ein Product der Phantaſie, aber nicht der Willkür, wiewohl dieſe hier auch ihren Sitz hat. Sondern die Aufgabe der Mythologie iſt das Werk der phantaſirenden Vernunft, die ſich das Weſen zum Gegenſtande macht, aber noch kein anderes Organ hat, als die ſinnliche Vorſtellungsweiſe; ſo daß die Götter in menſchlicher Geſtalt erſcheinen. Die Mythologie kann nur ſtudirt werden für die Kunſt u. ſ. w.; der denkende Geiſt muß aber den ſubſtantiellen Inhalt, den Gedanken, das Philoſophem, das implicite darin enthalten iſt, aufſuchen, wie

man in der Natur Vernunft ſucht. Dieſe Weiſe, die Mythologie zu behandeln, war die der Neuplatoniker *). —

So iſt es zu verſtehen, wenn Herodot ſagt: Homer und Heſiod haben den Griechen ihre Götter gemacht. Daſſelbe konnte auch von jedem Prieſter und erfahrenen Greis geſagt werden, der im Natürlichen die Erſcheinung des Göttlichen und der weſentlichen Mächte zu verſtehen und zu deuten wußte.

Wie die Griechen das Rauſchen des Meeres hörten bei der Leiche des Achill, da iſt Neſtor aufgetreten und hat es ſo gedeutet: das ſey Thetis, die an der Trauer Theil nehme. So ſagt Kalchas bei der Peſt, daß Apoll erzürnt über die Griechen es gethan habe. Dieſe Auslegung heißt eben: die natürliche Erſcheinung geſtalten, ihr die Geſtalt eines göttlichen Thuns geben **).

Pallas, die die Ausbrüche des Zorns bei Achill zurückhält, iſt ſeine eigene Beſonnenheit. Athene iſt die Stadt Athen und auch der Geiſt dieſes Volks, nicht ein äußerlicher Geiſt, Schutzgeiſt, ſondern der lebendige, gegenwärtige, wirklich im Volke lebende, dem Individuum immanente Geiſt, der als Pallas vorgeſtellt wird nach ſeinem Weſentlichen.

Die Erinnyen ſind nicht die Furien äußerlich vorgeſtellt, ſondern es iſt die eigene That des Menſchen und das Bewußtſeyn, was ihn plagt, peinigt, inſofern er dieſe That als Böſes in ihm weiß. Die Erinnye iſt nicht nur äußerliche Furie, die den Muttermörder Oreſtes verfolgt, ſondern der Geiſt des Muttermörders ſchwingt über ihm ſeine Fackel. Die Erinnyen ſind die Gerechten und eben darum die Wohlmeinenden, Eumeniden; das iſt nicht ein Euphemismus, ſondern ſie ſind, die das Recht wollen, und wer es verletzt, hat die Eumeniden in ihm ſelbſt: es iſt das, was wir Gewiſſen nennen. ***)".

---

*) Werke, XXIII. S. 98.
**) Werke, XXII. S. 120.
***) Werke, XII. S. 127.

Durch eine ſolche Umdeutung der Mythologie zur Naturlehre und zum Leben iſt nichts gewonnen; denn das zu Erklärende bleibt immer dieſes, wie eine ſolche Geſchichte von ſo ſehr ſich widerſprechenden Göttern möglich iſt. Mit dieſer Umdeutung erklärt man ſelbſt, daß man die Mythologie nicht verſtehe. Denn alles Reale iſt keine bloße Bedeutung von einem andern Realen, wie es etwa die Erkenntnißform iſt; es hat ſelbſt für ſich Bedeutung; denn Niemand erkennt in Zeus den Himmel. Jede ſolche Verſinnbildung überſteigt jegliche Phantaſie; denn dieſe ſchafft nur das Beſtehende in andere Formen um, durch Perſonification. Die Phantaſie ſagt nicht, um den Aufgang der Sonne zu erklären: Apollo geht auf, oder ſtatt des Regens: Zeus regnet, wohl aber kleidet ſie durch die Perſonification der Morgenröthe das Einfache in Bilder ein. Aber in der Mythologie findet keine Einkleidung des Einfachen in Zuſammengeſetztes ſtatt, ſondern ſie iſt eben ſo einfach als die natürlichen Erſcheinungen ſelbſt.

Es kann alſo die Mythologie nur als eine hiſtoriſche Erſcheinung genommen werden, deren Inhalt nicht bloße Wahrheiten oder Bilder, ſondern wirklich handelnde Prinzipien ſind. Die Erklärung iſt alſo ſelbſt nur durch das möglich, was die Schrift uns von dem Sündenfalle erzählt, wornach der von Gott abtrünnige Menſch in die Macht des Engels der Finſterniß kam, welcher ihm die Natur, ſich ſelbſt und den Menſchen anzubeten lehrte. In Griechenland herrſcht mehr der Dämonendienſt, während in Italien in den letzten Zeiten der Menſchendienſt vorherrſchend wurde.

Dieß iſt alſo die geſchichtliche Mythologie. Auf dieſe erbaute ſich eine entſprechende mythiſche, d. h. falſche, Wiſſenſchaft auf. Wie nämlich der Menſch den wahren Verkehr mit Gott abgebrochen, ſo verſchwand ihm auch das wahre Verſtändniß ſeiner eigenen Stellung zur Natur, er ſuchte alſo das Unbekannte durch das Bekannte zu deuten, folglich erblickte er in der Mythologie nur Erſcheinungen in der Naturwelt u. ſ. w. Dazu ward er aber durch ein völliges

Mißverſtändniß ſeiner primitiven, d. h. ethiſchen Stellung genöthigt; der Irrthum mußte einen neuen Irrthum erzeugen. Aber in dieſem Proceſſe ging der religiöſe dem Erkenntnißproceſſe voran.

Wie aber der falſchen Geſchichte die erſte Grundlage völlig unbegreiflich wurde, ſo hätte es überhaupt zu keiner weitern Fortentwicklung, ſondern nur zur völligen Ohnmacht, kommen müſſen, wenn es nicht noch eine wahre Entwicklung gegeben hätte. Auch das Heidenthum hatte ſeine wahre Entwicklung, wie es auch im Judenthume eine verkehrte Richtung gab, was im Judenthume und Heidenthume, — wenn man damit alles, was nicht dem Judenthume angehört, begreifen will — wahr und geſund war, ſchloß ſich an das Chriſtenthum an, während das heidniſche Judenthum und das heidniſche Heidenthum ſich als unächtes Gold ausſchied.

Die mythiſche Wiſſenſchaft negirt aber nicht nur das Heidenthum, ſondern auch das Chriſtenthum ſeiner Subſtanz nach und will dafür etwas Anderes ſetzen. Mythiſch iſt daher alles, was den Charakter dieſer Negation trägt; der Mythos ſetzt immer das dem Wiſſen Gegenbildliche, das zum Schatten herabgeſunkene Gegenſtändliche des Abſoluten, oder der Mythos iſt das Product der Negation im Allgemeinen, der Privation insbeſondere. Mythiſch iſt die Behauptung Schelling's vom Chriſtenthume und der Theologie *): „Wenn ich es ſchwer finde, von dem Studium der Theologie zu reden, ſo iſt es, weil ich die Erkenntnißart und den ganzen Standpunkt, aus welchem ihre Wahrheiten gefaßt ſeyn ſollen, als vergeſſen achten muß. Die ſämmtlichen Lehren dieſer Wiſſenſchaft ſind empiriſch verſtanden und als ſolche ſowohl behauptet als beſtritten worden. Auf dieſem Boden aber ſind ſie überall nicht einheimiſch und verlieren durchaus allen Sinn und Bedeutung. — Schon in dem

*) Methode des acad. Stud. S. 189; 198.

Geiſte des Heidenbekehrers Paulus iſt das Chriſtenthum etwas anderes geworden, als es in dem des erſten Stifters war."

Da nun der Character der Mythiſirung in der Negation beſteht, ſo wird die abſolute Wiſſenſchaft, welche dieſe Negation als ihr Prinzip in ſich aufnimmt, ſelbſt mythiſch, wie auch ihre Producte nur mythiſche Erzeugniſſe ſeyn können.

c.

Nachdem in der geſchichtlichen Entwicklung ſich der geſammte Stoff zur Einheit zuſammengeſchloſſen, iſt nur noch die Frage zu erörtern, in welchem Verhältniſſe die Speculation zu dieſem Materiale ſtehe.

Die Speculation hat keinen andern Zweck, als das Vorhandene dem Geiſte zum Bewußtſeyn zu bringen; den Stoff vermag ſie nicht ſelbſt zu erzeugen. Nur das abſolute Wiſſen, in dem die Sache und das Wiſſen trübe ineinander fließen, kehrt bald die ideale bald die reale Seite hervor; nur dieſes verkehrt die Speculation zu einem Erzeugen des Stoffes.

Die Speculation hat aber den geſammten Stoff nicht zumal vor ſich; ſie durchdringt ihn nur allmälig. Alſo muß in dem Ausgangspunkte zugleich auf irgend eine Weiſe ſchon das Ende enthalten ſeyn; denn ſonſt wäre kein Fortſchritt möglich. Es ſtellt ſich alſo die Frage heraus: Wie gelange ich von A zu X? In dem A kann das X nicht ſchon enthalten ſein; denn ſonſt wäre A = X, was der Abſolutismus behauptet. Ebenſo kann das A nicht ſelbſt ſich zum X fortbewegen, dieſes erzeugen, wie das abſolute Wiſſen faſelt. Das X iſt alſo in dem A nicht real und auch nicht potential enthalten, ſo daß das X nur das geſteigerte A iſt. Folglich läßt ſich nur ein ideales Enthaltenſein denken, und dieſes nur durch einen denkenden Geiſt. Indem er das A ſieht, hat er es zwar zum Prinzipe genommen; aber dieß iſt kein bloß reales Prinzip, ſondern ein im Denken gegebenes, er wird alſo nach der

Beſchaffenheit dieſes A genöthigt ſein, bei ihm ſtehen zu bleiben oder fortzugehen. Er kann nur dann dabei ſtehen bleiben, wenn es vollkommen in ſich ſelbſt iſt. Dieſes iſt aber nur Gott; alles Andere wird ihn auf den Schöpfer hinleiten. Er ſchließt alſo wegen der Selbſtungenügenheit des A auf ſeine Ergänzung, und ſo entſteht der Fortgang.

Der Fortgang geſchieht nun durch allmälige Erweiterung bis zur Vollendung, d. h. bis das im Prinzipe Geſetze durchlaufen iſt. Iſt das Prinzip nicht jeder mögliche Anfang, ſondern der durch eine Sache gegebene, ſo wird auch mit der Vollendung nicht ein bloßes Aufhören der Speculation gemeint ſein, ſondern ein Aufhören, das zugleich in der Sache gegründet iſt. Daher iſt die Vollendung kein einfaches Aufhören, wie das Prinzip kein einfacher Anfang iſt; beide gründen ſich zugleich auf eine Sache, ſo daß damit jede Willkühr verſchwunden iſt.

Dieß iſt freilich nur ein verſtändiger Fortgang, wie Hegel ſagt, welcher aber allein geeignet iſt, dem Widerſpruche des Abſolutismus zu entgehen. Dieſer hatte den denkenden Geiſt ganz bei Seite geſchafft, und war ſo dem Dualismus verfallen; denn es war zwiſchen A und X kein Verband mehr vorhanden. Folglich mußte in dem A das X ſchon real enthalten ſeyn, ſo daß jeder Fortgang ſchon vollbracht und nicht vollbracht war. Es war das Reſultat ſelbſt, das ſich zum Anfange machte, wie der Anfang ſchon ein Product war. Die Einheit war hier der Abſolutismus, das Nichts, von dem aus angeſehen, allerdings Alles ein Anfang wie ein Reſultat iſt.

In dieſem Fortgange, welcher in der Nachbildung der Sache in der Intelligenz beſteht, geſchieht die Gliederung ſo, daß mit dem Erſchauten zugleich das Wort verbunden wird; alſo in der Einheit des Schauens mit der Sache und der Verbindung der dieſer Sache entſprechenden Form jeder Nominalismus und Realismus vermieden wird. Aus $1 + 1 + 1$ erſchaut der Geiſt eine entſprechende Einheit, welche er zugleich mit Drei ausdrückt; aber auch mit der Dreiheit verbindet er wiederum

denſelben Inhalt. Vereinigt er nun die Einheit und Dreiheit ſo iſt er über die Sache um eine Stufe hinausgerückt; denn der Einheit entſpricht nicht mehr unmittelbar das Drei, ſondern ſie erſcheint als eine geſetzte Summe, deren Inhalt verſchieden ſein kann. So entſteht nun eine Reihe: Einheit, Dreiheit, 1 + 1 + 1, deren Glieder zwar der Sache und der Anſchauung nach ineinander, der Reflexion nach aber nacheinander liegen. So ergeben ſich zwei relative Anfänge, von der vorherrſchenden Form, oder der vorherrſchenden Sache aus, wovon der eine im Denkproceſſe der Grundanfang, der andere das Grundende iſt. Der Anfang wie das Ende bleibt alſo im Denken eingeſchloſſen, oder der Denkproceß iſt kein Sachproceß, wie es der Abſolutismus will.

Nach dieſen Principien wird alſo der vorliegende Stoff durchdrungen werden.

I. Buch. Das Wiſſen reicht nicht hin, bei ihm ſelbſt ſtehen zu bleiben; es iſt von allen Seiten bedingt, von der Objectivität und Subjectivität, folglich geworden.

II. Buch. Als Ergänzung ſtellt ſich eine unabhängige Welt heraus, die miteinander verbunden iſt; welche Verbindung in der Religion ihre höchſte Einheit erreicht.

III. Buch. Wiſſenſchaft und Religion wirken aber gegenſeitig zuſammen, woraus die Religionswiſſenſchaft entſteht, ſo daß die Speculation, nachdem ſie die einzelnen Formen durchgelaufen, mit dieſer Einheit ihre Erfüllung erreicht hat.

Erſtes Buch.

Die geſchichtliche Entwicklung der Philoſophie hat dem Geſetze der Identität die erſte Stelle im Denkproceſſe angewieſen. Wenn man auch über den Primat dieſes Geſetzes einiger Maßen einig iſt, ſo herrſcht doch über den Sinn dieſes Geſetzes eine diametral entgegengeſetzte Anſicht; dazu kommt noch der Umſtand, daß das Wort Identität außer der urſprünglichen Bedeutung als Dieſelbheit oder Dieſelbigkeit durch den Gebrauch noch den Sinn von Einheit erhielt. Die ſich ſelbſt aufhebenden zwei Anſichten aber beſtehen darin, daß man der Identität noch das Prädikat abſolut beilegt, und ſo indirekt einen Gegenſatz von relativer Identität andeutet. Folgende Stelle zeigt den diametralen Unterſchied deutlich, welche noch um ſo belehrender iſt, als Hegel darin den Unterſchied von Identität und Einheit ſowohl in idealer als realer Beziehung ganz verkennt; denn was das erſte anlangt, ſo iſt die Einheit viel umfaſſender als die Identität, welche mehr der Reflexion angehört; was aber das zweite betrifft, ſo iſt die Einheit als abſtracte Dieſelbigkeit gefaßt, was nur von der Identität, nimmer jedoch von der Unität oder Einheit gelten kann. „Es iſt hierbei noch, ſagt Hegel, *) das ſo zu ſagen unglückliche Wort: Einheit beſonders zu erwähnen; die Einheit bezeichnet noch mehr als die Identität eine ſubjective Reflexion; ſie wird vornehmlich als die Beziehung genommen, welche aus der Vergleichung der äußerlichen Re-

*) Hegels Werke, Geſammtausgabe, III. Bd., S. 84; oder die Wiſſenſchaft der Logik.

flexion entſpringt. Inſofern dieſe in zwei verſchiedenen Gegenſtänden daſſelbe findet, iſt eine Einheit ſo vorhanden, daß dabei die vollkommene Gleichgültigkeit der Gegenſtände ſelbſt, die verglichen werden gegen dieſe Einheit, vorausgeſetzt wird, ſo daß dieß Vergleichen und die Einheit die Gegenſtände ſelbſt nichts angeht, und ein ihnen äußerliches Thun und Beſtimmen iſt. Die Einheit drückt daher die ganz abſtracte Dieſelbigkeit aus, und lautet um ſo härter und auffallender, je mehr die, von denen ſie ausgeſprochen wird, ſich ſchlechthin unterſchieden zeigen. Für Einheit würde daher inſofern beſſer nur Ungetrenntheit und Untrennbarkeit geſagt; aber damit iſt das Affirmative der Beziehung des Ganzen nicht ausgedrückt."

Die Erklärung dieſer verſchiedenen Gegenſtänden äußerlich oder innerlich zukommen ſollenden Identität liefert die Geſchichte der Philoſophie in ihrer letzten Geſtaltung. Hatte Kant es nicht zur Erkenntniß des Dinges an ſich, ſondern nur deſſen Erſcheinungen bringen können, ſo betraf jede Beſtimmung nur die Oberfläche, aber nimmer das Innere des Dinges; hatten die nachfolgenden Syſteme dieſen Dualismus dadurch aufzuheben geſucht, daß ſie die Erkenntniß des Dinges und das Ding ſelbſt für identiſch nahmen, ſo war das Identiſche nicht mehr die Oberfläche, ſondern das Weſen der Dinge ſelbſt. So erzeugte der Dualismus des Kant den Monismus des abſoluten Wiſſens.

Beide Syſteme aber ſind unhaltbar; der Dualismus widerlegt ſich ſelbſt, weil in der Erſcheinung eine von ihr unzertrennliche Weſenheit ſich offenbart. Ebenſo widerlegt ſich der Monismus, die abſolute Identität, von ſelbſt, weil mit jeder Gegenſatzloſigkeit und Ununterſchiedenheit auch jede Lebendigkeit und Organiſation hinwegfällt, abgeſehen von dem Widerſpruche, der in der abſoluten Identität ſelbſt liegt. Daß der Monismus aus dem Dualismus hervorgehe und das andere Extrem des in ſich zerfallenden Organismus bilde, leuchtet von ſelbſt ein; denn der Dualismus des Kant macht

das Prädicative zum Substantiven, wenn er die Erscheinung von der Sache trennt; der Monismus aber macht das Substantive zum Prädicativen, wenn er die Realwelt nur für einen Modus des Idealen nimmt. Ebenso aber ist er nur die Erweiterung des Dualismus; denn, wie Kant noch eine Ahnung von dem Gegensatze, den das Wissen an dem Objectiven findet, hatte, so wird im Absolutismus das Abbildliche und Nachbildende selbst für die Seele des Realen gehalten.

Aber es ist noch eine Lücke zwischen dem Dualismus und Monismus auszufüllen, wie nämlich aus der absoluten Identität ein Ausgang und ein Fortgang möglich ist. Dieß geschieht durch die Selbstvernichtung und Selbsterzeugung des Idealen. Die Idee wird dadurch zur Natur, daß sie sich als Idee aufhebt und als Natur setzt. Auch hier zeigt sich die Substanzirung des Idealen, jedoch noch mit dem Beisatze des Selbstsetzens und Selbstaufhebens, des Vernichtens und Schaffens. Daß diese Subjectobjectivirung nur in Folge des Monismus und Dualismus eintreten konnte, ergibt sich daraus, daß der Gegensatz zuerst aufgehoben werden muß, ehe er wiederum erzeugt wird. Aber nicht nur wegen der falschen Prämissen, aus denen diese Subjectobjectivirung entstanden, ist sie unwahr; sondern sie widerspricht sich selbst, weil eine Sache nicht zugleich sein und nicht sein, zugleich sich vernichten und hervorbringen kann. Diesen Uebergang, den Hegel in der Kategorie des Werdens dargelegt hat, kann man die Autogenesis, das Selbstwerden, die Verselbstigung, die zugleich eine Entselbstigung ist, nennen.

Diesem negativen Wissen stellt das positive drei gleiche, zur Einheit verbundene Momente entgegen. Denn dieser Ternar von Momenten zusammen giebt nur Eine Totalität; denn der Dualismus, Monismus, die Autogenesis bilden nicht mehrere, sondern nur Ein Ganzes. In der Totalität aber verschwindet die Negation, indem eine gegenseitige Ergänzung statt findet. Zuerst ist es wahr, daß wir das Ding durch

ein drittes, nicht unmittelbar, erkennen. Denn die Unmittelbarkeit iſt nur in der Anſchauung gegeben; alſo erkennen wir durch die Erſcheinung, um den Kantiſchen Ausdruck zu gebrauchen, oder durch das Bild. Aber dieſes vermittelte Wiſſen reicht bis zur Wirklichkeit. So entſteht aus dem Dualismus, der die Einheit aufgehoben, der die Einheit einſchließende Gegenſatz.

Es befinden ſich alſo Mittelglieder zwiſchen der Sache und dem denkenden Subjecte; wird nun von dieſen Mittelgliedern in ihrer höchſten Gegenſätzlichkeit und Spannung zur erſten Vermittlung fortgegangen, ſo entſteht die Einheit; das Erkenntnißbild erſcheint nicht mehr in der Objectivität, ſondern iſt unmittelbar in den Denkakt aufgenommen. Kant ſtand immer mit ſeiner Erſcheinung und dem Dinge an ſich in der Reflexion, ohne zu bedenken, daß, wenn er von Gott oder dem Dinge ohne jene Reflexionsformen des Anſich und der Erſcheinung ſprach, er nur in der unmittelbaren Einheit des Bildes mit der Sache davon wiſſen konnte. So entſteht aus dem Monismus, der die Idee für die Seele der Sache nimmt, die Identität, die Unmittelbarkeit, der einfache Ternar.

Daher offenbart ſich in der erſten Vermittlung ein einfacher, in den nachfolgenden Vermittlungen ein mehrgliedriger Ternar. Der Uebergang von dem Gegenſätzlichen zum Einheitlichen, vom Realen zum Idealen geſchieht durch Vermehrung der Mittelglieder, alſo durch Syntheſe. Aber in dem Erkenntnißacte, oder in der idealen Anſchauung erſcheint dieſe als Einheit, Unität.

Dieſe drei Momente in poſitiver und negativer Faſſung liegen in dem Geſetze der Identität, wenn man es auf ein Object anwendet. Dieſes Object iſt aber hier das Wiſſen in ſeinem größten Umfange; denn es entſteht eben die Frage, ob das Wiſſen ſich ſelbſt genügt, ob es keines Gegenſatzes bedarf, ob die reale Welt nur eine Modification der Ideal-

welt ist, ob endlich der sich selbst setzende Gedanke zugleich ein Anderes setzt und erzeugt.

Der Proceß hat daher zur Lösung dieses Problemes nach den vorhin angeführten Momenten drei Stufen zu durchlaufen, welche ebenso viele Momente sind; denn der Proceß geschieht in der Zeit, also in Momenten, und durchläuft einen Raum, oder weil es sich um einen zu construirenden Organismus handelt, Stufen der Entwicklung.

Auf der ersten Stufe erscheint das Wissen zunächst in der Relation mit der Sache, also nach dem Momente des Gegensatzes, der in der Reflexion liegt. Denn das Wissen ist entweder nur von sich oder von einem Gegensätzlichen ein Abbild. Auf der zweiten Stufe erscheint das Wissen als eine durchscheinende Form, welche keine eigene Lebendigkeit hat, also auch nicht das Leben des Realen sein kann. Auf der dritten Stufe endlich ergibt sich eine Relation mit der Sache, welche nicht mehr in das Wissen, sondern außer das Wissen fällt; denn die Einheit vom Wissen kann eben darum, weil es keine Substanz ist, nicht in ihm liegen.

Betrachtet man das Wissen als Totalität, als sich selbst gleiche Einheit, so muß in dem ersten Momente die Einheit des Wissens mit dem Objecte, im zweiten mit dem Subjecte, im dritten endlich die Relation beider erklärt werden, womit diese Aufgabe ihre Erfüllung erhalten hat.

I. Moment.

a.

Jedem bewußten Bilden und Erkennen geht ein unbewußtes, noch ganz der Natur anheimgegebenes Bilden und Erkennen voran. Daher entstand die Philosophie nicht schon mit dem Beginne der Geschichte; der Geist mußte sich zuerst

ein gewiſſes Kapital erworben haben, das er ſeinem Denken übergab, um damit Wucher zu treiben. So ſpricht man daher von einem objectiven Elemente, das keineswegs vollkommen poſitiv iſt; denn der Geiſt hatte ſich durch Selbſtthätigkeit bereits in ſeinen Beſitz geſetzt. Daher kommt auch eine doppelte Erſcheinung in der Evolution der Wiſſenſchaft.

Die Philoſophie beginnt ihre Thätigkeit bereits auf einer Grundlage, die ſchon erworben iſt; ihr kommt es nur zu, das bereits Erworbene zu entwickeln, zu ſondern und zum Bewußtſeyn zu bringen, aber kein neues poſitives Element zu erzeugen. Sie iſt der Kunſt ähnlich, welche das Gegebene in andere Formen umbildet und ihm eine lebendige Geſtalt aufprägt. Ihre Aufgabe fällt ſonach in die Formation, Organiſation und Erzeugung der Formen hinein. Das dem wiſſenſchaftlichen Leben vorausgehende Thun des Geiſtes gleicht in der Naturbildung dem Pflanzenreiche, wo ein unbewußtes Streben und Bewegen vorhanden iſt, das ganz an die Unterlage geknüpft iſt. Aber ſchon in der Thierwelt wird dieſes Streben lebendiger, der Organismus hat ſich von der Baſis entbunden und hat eine freie Bewegungskraft. Auch die Philoſophie ſetzt, wie der Thierorganismus, eine Unterlage voraus, iſt aber ſelbſt inniger und ſelbſtthätiger. Sonach ging die Philoſophie von einem Objecte aus, das theilweiſe erworben iſt. Selbſt höhere Gebilde erſcheinen auf dieſe Weiſe und treten ohne vorhergehende Reflexion in dem Bewußtſein auf. Man kann hier nur an die Ideen, die allgemeinen Begriffe erinnern. Hätte ihre Geneſis bereits ein Bewußtſein begleitet, ſo wäre jede Meinungsverſchiedenheit verſchwunden und völlig unmöglich. So aber muß der Geiſt in einer höhern Thätigkeit dieſe Gegebenheit umbilden und jetzt entſteht erſt in dem ſubjectiven Gebiete eine Verſchiedenheit von Anſichten.

Der Mangel an dieſer Einſicht erzeugte ſodann eine zweite Erſcheinung. Man ſuchte den Uebergang von dem Gegebenen durch den Zweifel an dem Bisherigen, durch Re-

gation des bereits Gewußten und Bekannten zu bewerkstelligen, und verfiel so in ein Streben, das der philosophischen Thätigkeit durchaus entgegengesetzt ist. Denn Letztere besteht in einer potenzirten Kraft, in einem Organisationsstreben von einem Mittelpunkte, einem Seelischen, aus. Nur so ist ein Fortgang möglich, daß in einem höheren Gebilde sich mehr der sinnende Geist zeigt. Je höher man in der äußern Natur geht, desto mehr offenbart sich Leben und Thätigkeit. Wie aber in dem höheren Leben alles Vorausgegangene aufgenommen und verklärt ist, so soll es auch in dem wissenschaftlichen Streben sein. Daher ist es der gerade Gegensatz von der wahren Entwicklung, wenn man das Gegebene negiren zu müssen wähnt, um recht thätig sein zu können, gleich als ob in der Negation das Primitive nicht mehr vorhanden wäre. Denn so sehr bewahrheitet sich dieses naturgemäße, fortschreitende Streben, daß selbst die Negation im Widerspruche mit ihrer Behauptung sich nur auf einem Primitiven fortbewegen kann. Würde die Negation ihre Aufgabe lösen können, so müßte sie durchweg von der objectiven Welt nichts wissen können oder wollen. Aber damit wäre sie selbst vernichtet. Woher weiß Kant von einem Dinge an sich gegen die Erscheinung, als nur durch eine primitive geistige Thätigkeit? Daher ist die Negation Bildungslosigkeit und Zerstörung der primitiven Bildung in der innern Sphäre; denn die Negation wie die Position liegen inner dem Primitiven. Was die Position in einer innern Sphäre bildet, das läßt die Negation darin nicht zur Einheit und Organisation kommen.

Die höhere Bildungssphäre, in der sich eine größere Lebendigkeit des bewußten Geistes kund gibt, besteht aber nicht in einer bloßen Summirung des Gegebenen, in einer geistlosen Aneinanderreihung; denn dieß kann nur der Negation zukommen, in der jedes Gebilde seinen Platz verläßt und als ein Irrgestirn in der Idealwelt herumschweift. Der Geist macht das Untere selbst geistiger, lauterer und durch-

sichtiger, wie in dem Thierleibe die untern Elemente nicht chaotisch zusammengetragen, sondern belebt sind. Diese Belebung und Begeistigung ist ganz die Natur der höhern Betrachtung; eine Philosophie kann nicht ohne Centrum, ohne Einheitspunkt, ohne Prinzipien und ohne System sein. Aber es kann nothwendiger Weise nur Ein solches System geben, während in der abnormen Evolution jeder Moment und jeder Theil für ein System gilt. So erscheint der Dogmatismus, Criticismus, Idealismus und Realismus.

Das neue Element, das in den höhern Gebilden hinzutritt, ist gerade das Geistige, Lebendige und Durchdringende. Indem die neue Form hinzukommt, und objectiv wird, erscheint auch dieses wiederum als etwas Gegebenes, Ponirtes. Was auf der einen Stufe ein Subjectives war, wird auf einer höhern ein Objectives.

So stehen das Primitive und Secundäre in beständiger lebendiger Einheit; das Objective wird nicht so genannt, weil es absolut objectiv ist, worin sich kein Subjectives manifestirt und wozu kein Subjectives hinzutreten kann. In dem Objectiven manifestirt sich ebenfalls ein Subjectives, nur in unterständlicher Weise und in geringerem Grade. In einem geringeren Grade kommt es in dem Objectiven der geistigen Thätigkeit vor; je peripherischer der Geist ist, desto mehr tritt ein ruhiges Verhalten ein. Wenn er sich der ersten Gegenstände bewußt wird, so sind diese Bewußtseinsformen viel massenhafter, undurchdrungener, als die späteren. Dieser peripherischen Thätigkeit gegenüber wird sodann die centrale als energischer sich manifestiren. In dem unterständlichen, substantiven Objecte aber, das über der Peripherie des Geistes hinausliegt, offenbart sich ein gleiches unterständliches Subjectives. Wird der Mensch das zu betrachtende Object, so ist er darum nicht reines Object; er ist ebenso auch eine wirkende Kraft.

Das Subjective darf man sodann ebenfalls nicht von dem Objectiven absolut trennen; es ist nur, weil es gegen ein Ob-

jectives thätig ist, weil es damit in Verbindung steht. Es bezieht sich nur auf die jedesmalige Organisation des Geistes. Dadurch sind wir zu dem Bewußtsein gekommen, daß zu dem Subjectiven und Objectiven noch eine dritte Thätigkeit hinzukommen muß, wodurch eigentlich die Philosophie entsteht. Die erste Thätigkeit wird also in einem unbewußten Streben des Geistes bestehen, wodurch man sich in den Besitz des Unterständlichen setzt; während in der zweiten Thätigkeit ein Bewußtseyn über diese Gegebenheit, aber nicht in Bezug auf das Subject, sondern das Object eintritt. Wenn nun das subjective Thun des Geistes vom Objecte unterschieden, das Subjective mit dem Objectiven in Harmonie zu setzen gesucht wird, so entsteht gegen das historische, unterständliche, das philosophische, überständliche und geistige Wissen.

Dadurch ist nun der Dualismus, Monismus und die Autogenesis vom Grunde aus überwunden. Der Dualismus trennt die zweite von der ersten Bildung, die Form von dem Objecte, die Erscheinung von der Sache; daher ihm die Möglichkeit, eine außerständliche Welt zu erkennen, schlechthin entzogen wird. Er erkennt sie allerdings, wie schon bewiesen wurde; denn die Negation setzt ebenfalls ein Primitives voraus. Aber diese Erkenntniß ist nur eine historische, keine geistige, zum subjectiven Eigenthum gewordene. Die Realwelt schwebt nur wie in Traumformen über der Peripherie des Geistes; von dem Centrum schloß sie die Negation aus.

Dualistisch ist ebenso die Ansicht des aprioriſchen und aposteriorischen Wissens; gleich als würde dem Geiste etwas ohne seine Mitthätigkeit verliehen. Die Ideen soll er nur finden, sich ihrer nur bewußt werden; so daß sie selbst sein Eigenthum nicht sind. Der Materialismus läßt das Wissen von der Außenwelt entstehen. Hier, wie dort ist also kein Uebergang; der Geist, der persönliche, wird als eine Rüstkammer behandelt, in der man die Bilder von den Dingen hineinwirft, ohne daß er nur selbstthätig zu sein brauchte. Denn

das Finden der Ideen in ſich hat mit der primitiven, ſie ſetzenden Thätigkeit nichts gemein; ſie erſcheint nur als ſecundäre, und reflexive, da die Ideen ſchon vorhanden ſind.

War nun der Organismus in Verwirrung gekommen, waren die Elemente wie Atome ohne Verbindung mit dem Geiſte geſetzt, ſo war von dem Subjectiven in das Objective gar nicht hinüber zu kommen; denn es ſteht damit nicht in Verbindung. Folglich trat auf der folgenden Stufe der Monismus hervor, die Behauptung, das Subjective ſei von dem Objectiven durchaus nicht verſchieden; die Realwelt ſei nur Schein und Abſchattung von der Idealwelt.

In der Conſtruction aber mußte von dem Gegebenen ausgegangen werden; dieſes als bereits producirt überſehen, veranlaßte den Wahn, daß das Ideale das ſchlechthin Erſte, das Prius von Allem ſei. Folglich wurde ihm die Macht verliehen, das Objective aus ſich zu ſetzen und zu erzeugen. So erſcheint der Subjectobjectivismus, eine vielgeprieſene, aber durchaus falſche Anſicht. Dem Gedanken, der Idee kann nur dann eine Selbſtbewegung zugeſchrieben werden, wenn man den Primat des Geiſtes und der Perſönlichkeit zerſtört, und damit jede Verbindung abgeſchnitten hat. Nur das negative Wiſſen kann die im poſitiven zur Totalität vereinten und lebendig concentrirten Gebilde aus dieſer vom Geiſte kommenden Faſſung entlaſſen und ſie wie Atome und Spectra als Fragmente des Geiſtes herumwandeln laſſen.

b.

Die Philoſophie bildet alſo in der normalen und vollendeten Entwicklung einen geſchloſſenen Organismus, in dem das Primitive mit dem Secundären durch die Anſchauung verbunden iſt. Dieſe Geſchloſſenheit zerſtört nun das abſolute Wiſſen und es treten Fragmente hervor. Aber durch ein ſolches Wiſſen, das man abſolut nennt, iſt ſelbſt die Möglich-

keit zu wiſſen aufgehoben. Das abſolute Wiſſen iſt das abſolute Unwiſſen.

Geht man zu den letzten Elementen des Denkorganismus zurück, ſo kann man es nur zu einem Ternare von Elementen und ebenſo vielen Momenten in der Darſtellung bringen. Es iſt unmöglich, von einem ſchlechthin Erſten oder Unbedingten auszugehen. Denn dieſes Erſte wird nur Erſtes für mein Denken durch das Denken; der Geiſt hat Antheil an der Prinzipirung des Wiſſens. Dadurch iſt es nur ein relativ Erſtes in Bezug auf ein Erfülltes oder ein Reſultat. Das abſolute Wiſſen nimmt aber ein unbedingt Erſtes für das Denken an, das mit dem Denken durchaus in keiner Verbindung ſteht. Es kann ſelbſt nicht als Erſtes gewußt werden; denn würde es als ſolches gewußt, ſo wäre ja das Wiſſen ein Mittelglied, das Erſte alſo vermittelt. Behauptet nun das abſolute Wiſſen, daß man vom Unbedingten und Erſten nicht wiſſen könne, oder daß es ſchlechthin erſt unſer Wiſſen verurſacht, ſo widerſpricht es ſich ſelbſt. „Gibt es überhaupt ein Wiſſen, ſagt Schelling,*) ſo muß es ein Wiſſen geben, zu dem ich nicht wieder durch ein andres Wiſſen gelange, und durch welches allein alles andre Wiſſen Wiſſen iſt.“

Daß man von keinem abſolut Erſten wiſſen kann und dieſe Behauptung ſich ſelbſt aufhebt, geht aus der Beſtimmung des Geiſtes hervor, ſich über alle Elemente Rechenſchaft zu geben, das vollſte Bewußtſein von Allem zu erlangen. Er muß alſo auch von dem Prinzipe ſeines Wiſſens einen genügenden Aufſchluß ſich verſchaffen können. Daher wird in dem abſoluten Wiſſen die Lebendigkeit des Geiſtes vollkommen aufgehoben; das abſolute Wiſſen erſcheint als abſolutes Unwiſſen.

Allein wie ſtimmt das abſolute Wiſſen mit der Behauptung zuſammen, daß alles nur im Wiſſen, nichts außer dem

*) Vom Ich als Prinzip der Philoſophie. §. 1.

Wiſſen iſt? Iſt Alles im Wiſſen, ſo muß es auch ſein Prinzip in ſich haben, dieſes kann nicht außer demſelben liegen, weil es ſonſt nicht mehr abſolutes Wiſſen iſt. Liegt nun das Prinzip über dem Wiſſen hinaus, ſo kann es nicht Prinzip für das Wiſſen, es kann demſelben nur abſolut entgegengeſetzt ſein.

Indem ein Prinzip angenommen wird, wird das Wiſſen vom Prinzipe unterſchieden; denn das Object kann nur für ein Subject ſein. Das abſolute Wiſſen ſetzt aber das Wiſſen vom Objectiven in abſolute Gleichheit mit dem Objectiven, folglich iſt das Prinzip eben ſo ſehr ſchon auch nicht Prinzip; es iſt kein leitendes Bild für die dialektiſche Fortbewegung. Denn hier wäre das Prinzip von der Fortbewegung zu unterſcheiden, eine Trilogie vorhanden, was aber den Monismus vom Grunde aus aufheben würde.

Wie alſo kein Anfang im abſoluten Wiſſen möglich iſt, ſo iſt auch kein Fortgang möglich. Denn das Prinzip muß doch vom Fortgange unterſchieden ſein, alſo daneben gedacht werden können. Nun aber kann im abſoluten Wiſſen keine Zumalheit angenommen werden, folglich iſt, weil kein Prinzip möglich iſt, auch keine Fortentwicklung möglich. Daß etwas ſich ſelbſt forttreibe, iſt durchaus unmöglich, denn wenn man ſagt: Das Ich ſetzt ſich ſelbſt, oder ein Nichtich, ſo iſt man zu erklären ſchuldig geblieben, wie der Act, der doch Entwicklung iſt, ſo unberufen herbeikommt. Man nimmt alſo zugleich an, daß der Anfang ſelbſt ſchon der Fortgang ſei; daß, wie der Anfang ſich ſelbſt anfange, ſo auch fortſetze. Dieß aber ſind nur Erſchleichungen.

Das Prinzip nahm man als unbedingt an, das ſchlechterdings in keiner Verbindung mit dem Wiſſen ſteht; wird aber ein Fortgang angenommen — und dieſen kann man nicht umgehen — ſo ſetzt man den Fortgang zum Widerſpruche des Prinzipes; wenn man alſo im erſten Stadium ein Nichtwiſſen ſetzte, ſo ſetzt man im zweiten ein Wiſſen, widerſtreitet ſich alſo ſelbſt. Das Wiſſen iſt nur durch die

Relation eines Subjectiven auf ein Objectives möglich; nun aber kann im Absolutismus es anfangs weder ein Subject, noch ein Object geben. Aber ohne Subjectivität und Objectivität gibt es überhaupt nichts; überall ist ein Subject und Object mit einem dritten Prinzipe zum Ternare verbunden. Schelling nahm gleich Fichte ein über dem Gegensatze des Subjectiven und Objectiven liegende Thätigkeit, eine Thathandlung, ein absolutes Ich an. Aber hiemit ist man über die Unterlage nicht hinüber gekommen; denn das Ich ist nur in Bezug auf ein Du, die Handlung nur im Gegensatze zu einem Substantiven, einem Agens denkbar.

„Das Unbedingte kann also weder im Ding (d. h. Objecte) überhaupt, noch auch in dem, was zum Ding werden kann, im Subject, also nur in dem, was gar kein Ding werden kann, d. h. wenn es ein absolutes Ich gibt, nur im absoluten Ich liegen. Das absolute Ich wäre also vorerst als dasjenige bestimmt, was schlechterdings niemals Object werden kann." *) Allein durch den letzten Satz, daß das Ich schlechterdings niemals Object werden kann, ist das Ich nur dem Objecte, aber nicht dem Subjecte entgegengesetzt. „Das Object selbst ist also ursprünglich nur im Gegensatz gegen das absolute Ich, d. h. bloß als das dem Ich entgegengesetzte, als Nicht-Ich, bestimmbar." **) Bringt das Ich sich selbst hervor, so ist es eben Subject in Bezug auf den Act, aber nicht reine Thätigkeit; es ist Persönlichkeit. Hält man mit diesen Bestimmungen, deren Widerstreit augenfällig ist, mit denen, wie sie anderswo gegeben sind, entgegen; so erkennt man den Widerspruch noch deutlicher. „Das Ich wird Object; also ist es nicht ursprünglich Object. Ist das Ich nicht ursprünglich Object, so ist es das Entgegengesetzte des Objects. Nun ist aber alles Objective etwas Ruhendes, Fixirtes, das selbst keiner Handlung fähig,

*) Schelling, vom Ich als Prinzip der Philosophie. §. 3.
**) A. a. O.

ſondern nur Object des Handelns iſt. Alſo iſt das Ich urſprünglich nur Thätigkeit." *) Nun ſteht aber dem Objecte nur das Subject entgegen; das Ich iſt alſo nicht reine Thätigkeit, ſondern zugleich Subſtanz. „Subject nenne ich vorjetzt das, was nur im Gegenſatz, aber doch in Bezug auf ein ſchon geſetztes Object, beſtimmbar iſt. Object das, was nur im Gegenſatz, aber doch in Bezug auf ein Subject, beſtimmbar iſt." **) Wie aber das Ich nicht abſolute Thätigkeit iſt, weil es dem Objecte gegenüber ſteht, ſo wird es gerade darum, daß es als Ich gedacht wird, Object; wie es gleichfalls Object wird, wenn es in Bezug auf ſich ſelbſt thätig iſt. „Das Ich wird Object," hebt alſo das abſolute Ich als abſolute Thätigkeit auf.

Dem Abſolutismus gelingt es alſo nicht, den Ternar in ſeiner Urſprünglichkeit zu zerreißen; nur in der Nachbildung und für die Reflexion wird er negirt. Eine Thätigkeit, die nur Thätigkeit iſt, läßt ſich eben ſo wenig als ein pures Object oder Subject denken; man kann ihre Verſchlungenheit nicht löſen. Wie die Thätigkeit immer an ein Subject geknüpft iſt, ſo geht ſie immer auf ein Object, und verbindet ſo beide unzertrennlich miteinander. Ohne Thätigkeit iſt aber kein Denken möglich; daher hat das Subjective und Objective ſeine nähere Einheit in dem Denken, der intellectualen Anſchauung, ſeine letzte aber in der Perſönlichkeit, welche man Ich, d. h. thätige Subſtanz, nicht bloßes Thun, nennen kann.

Dem abſoluten Wiſſen iſt es niemals möglich, zu einem Reſultate, oder einem Objecte zu gelangen; weil beide auf der einen Seite dualiſtiſch getrennt, auf der andern aber moniſtiſch vereint ſind. Denn ſowie ein exoteriſches Object anerkannt wird, welches als ſolches gewußt wird, ſo hört das abſolute Wiſſen auf, ſolches zu ſein. Erkennt darum der

*) Syſtem des transſcend. Ideal. S. 68.

**) Schelling, vom Ich u. ſ. w. S. 5.

Geiſt ein Object, ſo iſt es immer nur ein Begriff; über die Idealwelt reicht ſein Blick nicht hinaus.

Daher mußte man behaupten, jedes Ding beſtehe aus einem ewigen und vergänglichen Elemente; nur das Ewige des Dinges erkenne der Geiſt. Dieß iſt eben daſſelbe, als er erkennt immer nur die Idee des Dinges, welche das Ewige und wahrhaft Seiende des Dinges iſt. Die herrſchende Ideenlehre bringt es nicht zur Erkenntniß der Sache; das Zeitliche und Vergängliche entſpricht der Idee nicht, und ſteht damit in keinem Verhältniſſe. Denn ſoll man etwas Reales erkennen, ſo darf es nicht erſt Product vom Denken ſein. Nun iſt aber nach dem Abſolutismus der Gedanke das Prioriſche, die Sache nur das Secundäre und Producirte. „Das Verhältniß vom Denken und Seyn in der urſprünglichen Form iſt das Verhältniß des an und für ſich Unendlichen zu dem an und für ſich Endlichen.“ *) Indem alſo das Reale nie in einem adäquaten Verhältniſſe zum Idealen ſteht, ſtets nur ein werdendes Product vom Denken iſt, ſo iſt kein Erkennen der Sache möglich. Denn dem Denken muß das Object präſent ſein und zumal damit beſtehen; iſt aber das Object erſt eine Folge von dem Denken, ſo wird nichts gedacht und nichts angeſchaut, weil hier keine Aequation ſtatt findet.

Dieſer Dualismus, der in dem abſoluten Wiſſen wieder zum Vorſchein kam, ſteht im Widerſpruche mit dem Monismus, wornach das Objective und Subjective vollkommen gleich ſind. Aber auch hier iſt kein Erkennen möglich; denn das Erkennen iſt ein Act, der in etwas ruhen ſoll. Nun aber iſt das Erkennen objectlos, folglich ſelbſt kein Erkennen, weil nichts erkannt wird. Es verhält ſich zum dem wahren Erkennen, das in trinärer Weiſe mit einem Objecte verbunden iſt, wie die unartikulirte Rede, der bloße Laut des ver-

*) Schelling, neue Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik. I. B. I. Stück, S. 62.

nunftloſen Thieres, zu der gegliederten Rede, dem Worte des Menſchen. Wie in dem bloßen Tone und Laute kein Inhalt, ſondern nur ein purer Act iſt, ſo enthält auch das abſolute Erkennen keinen Inhalt, es iſt ein inhalt- und objectloſes Wiſſen.

Aber das abſolute Wiſſen verwandelt ſelbſt ſeine Natur, und wird ein bloßer, ein ſchaffender, kein anſchauender, ſondern ein bildender Act; und gleicht hier um ſo mehr der bloß aushallenden Stimme, die nicht Sprache iſt. Iſt aber das Wiſſen productiv, d. h. ſchafft es ſich in jedem Augenblicke ſein Object, ſo kann es eben darum daſſelbe nicht erfaſſen und anſchauen; folglich iſt das abſolute Wiſſen mit ſich ſelbſt im Widerſpruche und abſolutes Unwiſſen.

Ein fernerer, noch größerer Widerſpruch ergibt ſich daraus, wenn das Wiſſen ſelbſt zum Objecte der Betrachtung gemacht wird. Was ſoll hier nun das das Wiſſen Erzeugende ſein? Der Gedanke, der Begriff, die Idee. Aber dieſe werden ja ſelbſt zu Objecten. Ein höherer Begriff; aber ſoll dieſer nicht mehr Object werden? So findet ein unendlicher Rückgang, der ſich nie ſchließt, ſtatt, wie im Gegentheile ein nie zu Ende kommender Fortſchritt. Iſt nun das Wiſſen für ſich ſelbſt das Prius, früher, als es iſt, geht es ſich ſelbſt vorher; ſo iſt die totale Negation, die Selbſtaufhebung in der Autogeneſis eingetreten.

c.

So ſehr ſich die nachkantiſchen Syſteme rühmten, den Criticismus vollkommen überwunden zu haben und über ſeine Einſeitigkeit hinausgeſchritten zu ſein, ſo haben ſie doch ſeine Grundideen nur erweitert und fortgebildet. Der Criticismus iſt idealiſtiſch, weil er mit ſeinem Denken die Realwelt nicht erreicht, die Vernunft nicht transcendent werden läßt, ja geradezu behauptet, ſie erzeuge Hirngeſpinnſte und verfalle

in Widerſprüche, wenn ſie über die ſubjective Sphäre ſich hinausbegebe.

Wenn Kant noch von einem Dinge an ſich ſprach, das man nicht erkennen könne, ſo behaupteten die nachfolgenden Syſteme, das Ding an ſich ſei überhaupt nicht, es gebe keine außer dem Wiſſen liegende Welt. „Der conſequente, durchgeführte, transcendentale Idealismus hat die Nichtigkeit des von der kritiſchen Philoſophie noch übrig gelaſſenen Geſpenſtes des Dings = an = ſich, dieſes abſtracten von allem Inhalt abgeſchiedenen Schattens erkannt, und den Zweck gehabt, ihn vollends zu zerſtören.“ *) Das abſolute Wiſſen wechſelte gerade die Pole; der Criticismus ſagte: man erkenne nur die Erſcheinung des Dinges, und machte ſonach das Ideale zum Subſtantiven. Der Abſolutismus aber macht das Reale zum bloßen Scheine, zum Nichtigen, obwohl man auch das Gegentheil findet. „Der Idealismus in der Philoſophie beſteht in nichts Anderem, als darin, das Endliche nicht als ein wahrhaft-Seyendes anzuerkennen.“ **)

Dieſer Idealismus iſt erſt eine Folge von der Behauptung, daß das Ideale das Prius von dem Realen ſei. Denn ſo erſcheint das Reale nur als ein Abgeleitetes, Secundäres, als ein Modus des Denkens. Es hat alſo keine Wirklichkeit, keine Subſtantialität. „Es läßt ſich auch, ſagt Schelling, ***) dem härteſten Dogmatiker demonſtriren, daß die Welt doch nur in Vorſtellungen beſtehe, die volle Ueberzeugung aber kommt erſt dadurch, daß man den Mechanismus ihres Entſtehens aus dem innern Prinzip der geiſtigen Thätigkeit vollſtändig darlegt, denn es wird wohl Niemand ſeyn, der, wenn er ſieht, wie die objective Welt mit allen ihren Beſtimmungen ohne irgend eine äußere Affection aus dem reinen Selbſtbewußtſeyn ſich entwickelt, noch eine von demſelben

*) Hegels Werke. B. 3. S. 30.

**) Daſelbſt, S. 163.

***) Syſtem des transc. Ideal. S. 65, nebſt der Anmerkung.

unabhängige Welt nöthig finde, welches ohngefähr die Meinung der mißverstandenen Leibnitzischen präſtabilirten Harmonie iſt. Nach derſelben producirt zwar jede einzelne Monade die Welt aus ſich ſelbſt, aber doch exiſtirt dieſe zugleich unabhängig von den Vorſtellungen; allein nach Leibnitz ſelbſt beſteht die Welt, inſofern ſie reell iſt, ſelbſt wieder nur aus Monaden, mithin beruht alle Realität am Ende doch nur auf Vorſtellkräften".

Hatte der Dualismus den Denkorganismus zerſtört, der in dem Gleichgewichte der Glieder beſteht, ſo konnte dieſes nur durch die Vorabſolutirung eines Gliedes geſchehen. Sofort trat der Idealismus mit ſeinen abſoluten Anſprüchen auf Herrſchaft hervor; es konnte alſo das, was in dem geſunden Organismus in Einheit und Harmonie beſteht, nur eine Folge vom Denken ſein. Die Welt erſcheint alſo wegen dieſer abnormen Entwicklung als ein Product des Denkens, als etwas nur Erſcheinendes, nicht Subſtantives. Es wurde aber ſchon bewieſen, daß dieſe Behauptung wegen ihres Entſtehungsgrundes und an ſich eine irrige, das Wiſſen ſelbſt zerſtörende iſt.

Aber der Idealismus ſteht mit ſich ſelbſt im Widerſpruche, indem er das Ideale zum wahrhaft, das Reale zum nicht wahrhaft Seienden macht. Was iſt aber ein nicht wahrhaft Seiendes? Redet man von der Welt als einem Nichtigen, ſo trägt dieß den Widerſpruch in ſich ſelbſt; denn von etwas, das nicht iſt, kann man überhaupt nicht reden. Daher kann man darin nur das Negative erkennen, welches aber nicht das Reale, ſondern nur das Ideale trifft. Die Realwelt kann nicht nicht ſein, ſie iſt ein Seiendes, alſo nicht ein ſchlechthin nicht Seiendes (οὐκ ὄν); aber der Idealismus raubt ihr dieſe Seiendheit, er will, daß ſie nicht ſein ſoll (μὴ ὄν). So trifft die Negation nur das Wiſſen, aber nimmer das Objective; denn eben durch die Negation iſt ihre Realität anerkannt.

Aber der Idealismus hat ſich gerade durch die Behaup-

tung, daß das Ideale das wahrhaft Seiende (ὄντως ὄν) ist, zum Realismus umgestempelt. Das Sein wurde früher überhaupt als das Endliche angegeben, wogegen das Denken das Unendliche ist. Ist nun das Denken das wahrhafte Sein, so auch das wahrhaft Endliche. Wenn man also dem Denken selbst ein Sein zulegt, so macht man es, weil man es zu einem Objecte umbildet, endlich. Es kann also selbst nicht mehr das Unendliche, sondern nur das Endliche sein, und sofern ist es nicht mehr das wahrhaft Seiende, sondern nur das Abgeleitete und Zweite.

So ruft also der Idealismus von selbst sein Gegentheil hervor; er wird Realismus, und hebt sich durch diesen Widerspruch von selbst auf. „Der erste Schritt zur Philosophie und die Bedingung, sagt Schelling, ohne welche man auch nicht einmal in sie hineinkommen kann, ist die Einsicht: Daß das absolut-Ideale auch das absolut-Reale sey, und daß außer jenem überhaupt nur sinnliche und bedingte, aber keine absolute und unbedingte Realität sey." *) Hier erscheint das Reale nicht als ein nicht wahrhaft, sondern als ein bedingt Seiendes. Aber es stellt sich derselbe Widerspruch heraus; denn wird in den Monismus das absolut Reale gesetzt, so wird alle andere Realität aufgehoben, also ist überhaupt außer diesem Monismus nichts. Was aber außer diesem ist, ist nicht wahrhaft, und dieß ist derselbe sich aufhebende Widerspruch. Denn „außer der Vernunft ist nichts, und in ihr ist Alles **)". Der sich mit dem Realen identificirende Idealismus hatte darum den Gegensatz nicht aufgehoben, das Denken fällt mit dem Sein nicht zusammen; denn das absolute Wissen verwandelt das Objective nicht an-sich, sondern für das Denken in ein Nichtiges. Daher die Erscheinung, daß man von der Realwelt spricht, nur ein Zeugniß für ihre Wirklichkeit sein kann.

*) Schelling, Ideen zu einer Ph. der Natur, II. Aufl. S. 67.
**) Schelling, Zeitschr. f. spec. Phys. II. B. II. H. S. 2.

Aber derſelbe Idealismus läßt durch das Denken erſt das Sein entſtehen. Die Natur iſt ein Produkt des ſchaffenden Gedankens. Wie verträgt ſich aber die Behauptung, daß in der Vernunft Alles iſt, mit dieſem ſchaffenden, ſich einen Gegenſatz gebenden Gedanken? Entſteht das Reale erſt durch das Denken, wie kann im Denken ſchon urſprünglich das Seiende ſein? So producirt alſo der Gedanke den Schein, das Nichtige. Dieſe Nichtigkeit fällt durchaus nur in das Denken; in ihm iſt der kantiſche Widerſpruch nicht überwunden, ſondern nur erweitert. Weil alſo das Reale das Nichtige iſt, ſo iſt das damit identiſche Reale gleichfalls das Nichtige; denn jede Prädication, die das abſolute Wiſſen ausſpricht, fällt wieder auf dasſelbe ſelbſt zurück. Es iſt ſelbſt das Unwirkliche, das nicht ſein Sollende, das nicht wahrhaft Seiende; oder weil im abſoluten Wiſſen Alles iſt, ſo iſt in ihm nichts. Ja, das abſolute Wiſſen in ſeiner moniſtiſchen Form iſt ſelbſt das Alles und das Nichts, das Ja und das Nein.

Die dritte Phaſe in der Entwicklung des abnormen Wiſſens zeigt ſich bei Kant in dem, was man Erſcheinung nennt. Da wir alles in Zeit und Raum anſchauen, dieſe aber nur ſubjective Bedingungen des Erkennens ſind, ſo erreichen wir nach Kant nie die Realwelt. „Es iſt alſo unbezweifelt gewiß, und nicht bloß möglich oder auch wahrſcheinlich, daß Raum und Zeit, als die nothwendigen Bedingungen aller (äußeren und inneren) Erfahrung, blos ſubjective Bedingungen aller unſerer Anſchauung ſind, im Verhältniß auf welche daher alle Gegenſtände bloſe Erſcheinungen und nicht in dieſer Art gegebene Dinge ſind, von denen ſich auch um deswillen, was die Form derſelben betrifft, Vieles a priori ſagen läßt, niemals aber das Mindeſte von dem Dinge an ſich ſelbſt, das dieſen Erſcheinungen zum Grunde liegen mag.“ *)

*) Kant, Kritik der reinen Vernunft. Geſammtausgabe von Hartenſtein. II. Bd. S. 82.

Zunächſt fragt es ſich, wozu dieſe Erſcheinungen gehören, zur Real- oder Idealwelt; denn ein drittes iſt nicht möglich. Gehört die Erſcheinung zur Realwelt, ſo muß ſie damit in Verbindung ſtehen; ſie muß Darſtellung von einer Sache ſein. Sie gehört folglich zum Dinge an ſich, und ſie iſt ganz objectiv; es wird ſelbſt wiederum eine Erſcheinung gefordert, um dieſe Erſcheinung zu begreifen und ſo ins Unendliche. Erkennt man aber dieſe objective Erſcheinung, ſo erkennt man damit auch die Sache; folglich kann man die Erſcheinung vom Dinge nicht trennen. Nach Kant aber erkennt man nur die Erſcheinung, folglich ſteht ſie mit dem Realen in keiner Verbindung; die Erſcheinung iſt daher nicht mehr Erſcheinung, dem ein Ding zu Grunde liegt. Kant kann nicht mehr ſagen Erſcheinung des Dinges; aber ſodann hört ſie auf, Erſcheinung zu ſein.

Dieſe Stelle enthält aber noch mehr; in ihr liegt bereits das abſolute Wiſſen in ſeinem vollſten Widerſpruche ausgeſprochen; denn er ſagt, daß alle Gegenſtände bloße Erſcheinungen und keine gegebenen Dinge ſind. Folglich verſchwindet ihm die Realwelt vollkommen, wie dem Idealismus; ſie iſt nur eine Modification von dem Denken. Es iſt daher ein Widerſpruch, wenn er zuletzt von einem Dinge an ſich ſpricht, das dieſen Erſcheinungen zu Grunde liegen ſoll.

Die Erſcheinung gehört alſo bald der Realwelt an, wenn ihr ein Ding zu Grunde liegt; bald der Idealwelt, und ſodann ſind die Dinge ſelbſt Erſcheinungen. Der Widerſpruch iſt offenbar; denn bald iſt das, was Erſcheinung iſt, das Denken, bald das Ding an ſich. Von der Erſcheinung aus iſt weder nach aufwärts, noch nach abwärts ein Uebergang; denn die Realwelt wird bald ideal, bald wird das Ideale real. Es kann von keinem Sein, ſondern nur von einem Werden, das Alles iſt und Alles nicht iſt, die Rede ſein; denn wenn nach dem Abſolutismus des abſolut-Ideale das abſolut-Reale iſt, ſo hat dieß nicht den Sinn, daß beide beiſammenbeſtehen, ſondern daß das Ideale das Reale wird

und umgekehrt. Indem ſich alſo nach Rechts und Links die Subſtanzialität aufhebt, bleibt nichts als die Copula, die nichts verbindet; nichts als der Proceß, der von Nichts ein Proceß iſt; nichts als das Werden, das Setzen, das Ich als Thathandlung, die Autogeneſis.

Dieß iſt aber die Negation, die alle Gegenſätzlichkeit aufgezehrt, alles zu einem Scheine gemacht hat, in dem nichts erſcheint. Das abſolute Wiſſen muß alſo nothwendig die Realwelt aufheben, zu einem ſubſtanzloſen Scheine machen; oder es iſt ſein Weſen, alles zu einem Mythus zu machen. Man darf ſich alſo nicht wundern, daß ihr die Religion nichts Anderes als ein leerer Schein, ein Mythos iſt. Aber weil es die Realwelt negirte, hat es auch das Wiſſen zu einem puren Nichts, zu einem Mythos, gemacht.

Daraus ergibt ſich alſo die unbezwingliche Nothwendigkeit, eine exoteriſche Realwelt neben der Idealwelt anzuerkennen; ſo daß weder das Reale in das Ideale, noch das Ideale in das Reale ſich verwandelt. Nur in dem trinären Organismus des Denkens erlangt das Ideale und das Reale gleichſehr ſeine Wahrheit und Wirklichkeit; nur ſo iſt es ohne Widerſpruch möglich, von einer Einheit des Idealen und Realen zu reden.

II. Moment.

a.

Im erſten Momente, deſſen Reſultat ein trinärer Organismus des Denkens war, iſt der Proceß bis zu der Einheit, die zwiſchen der Außen- und Innenwelt ſteht, hingeführt. Bei Kant und dem Abſolutismus erſcheint dieſes Vermittelnde bald als Erſcheinung des Dinges, bald des Geiſtes;

es ist das Werden ohne ein Substantives, das wird, eine Erscheinung ohne eine Sache, die erscheint.

Indem das absolute Wissen die Realwelt zu einem bloßen Scheine macht, gesteht es dem Wissen und seinen Formen allein Ursprünglichkeit zu. Dieses Wissen kann nicht entstehen; denn entsteht es, so muß darüber eine Kraft angenommen werden, woraus es entsteht. Aber der Absolutismus ist mit sich selbst im Widerspruche; denn er läßt das Wissen entstehen, hervorgehen, und doch ursprünglich sein. Es gibt ein Prius nicht nur von dem Realen, sondern auch von dem Idealen. Es bringt sich selbst hervor; also ist es in demselben Augenblicke und ist nicht. „Das Absolute, sagt Schelling, ist ein ewiger Erkenntnißakt, welcher sich selbst Stoff und Form ist, ein Produciren, in welchem es auf ewige Weise sich selbst in seiner Ganzheit als Idee, als lautre Identität zum Realen, zur Form wird, und hinwiederum auf gleich ewige Weise sich selbst als Form, insofern als Object, in das Wesen oder das Subject auflöset.“*) „Das Ich ist reiner Act, reines Thun, was schlechthin nicht objectiv seyn muß im Wissen, ebendeßwegen, weil es Prinzip alles Wissens ist. Soll es also Object des Wissens werden, so muß dieß durch eine vom gemeinen Wissen ganz verschiedene Art zu wissen geschehen. Dieses Wissen muß — ein Wissen seyn, dessen Object nicht von ihm unabhängig ist, also ein Wissen, das zugleich ein Produciren seines Objects ist — eine Anschauung, welche überhaupt frey producirend, und in welcher das Producirende mit dem Producirten Eins und dasselbe ist.

Eine solche Anschauung wird im Gegensatz gegen die sinnliche, welche nicht als Produciren ihres Objects erscheint, wo also das Anschauen selbst vom Angeschauten verschieden ist, intellectuelle Anschauung genannt.

---

*) Ideen zur Phil. d. Natur. II. Aufl. S. 73.

Eine ſolche Anſchauung iſt das Ich, weil durch das Wiſſen des Ichs von ſich ſelbſt das Ich ſelbſt (das Object) erſt entſteht. Denn da das Ich (als Object) nichts andres iſt, als eben das Wiſſen von ſich ſelbſt, ſo *entſteht das Ich eben nur dadurch, daß es von ſich weiß*; das Ich ſelbſt alſo iſt ein Wiſſen, das zugleich ſich ſelbſt (als Object) producirt." *)

Damit das Ich wirklich werde, muß es das Prius von ſich ſelbſt ſein, alſo ſich ſelbſt hervorbringen, was ein Widerſpruch iſt. Denn nach der einen Seite hin läßt man es werden, alſo nicht urſprünglich ſein, nach der andern Seite hin aber ſchon beſtehen, den Grund ſeiner Realität in ſich ſelbſt haben. Dieſes Prius und Poſterius ſoll mittelſt der intellectuellen Anſchauung erfolgen, welche ſich ſelbſt producirt. Unter der intellectuellen Anſchauung verſtand das Mittelalter jene Anſchauung, deren Object im Geiſte liegt, zum Unterſchiede von der realen oder ſinnlichen. Aber auch in dieſem intellectuellen Anſchauen iſt eine Verſchiedenheit zwiſchen dem Objecte und Subjecte vorhanden, wenn auch beide in einer Einheit aufgenommen ſind. Wie überhaupt keine Anſchauung ein Erzeugen und Produciren, ſondern das im Objecte ruhende geiſtige Erfaſſen iſt, ſo iſt ſowohl in der realen, als idealen Anſchauung ein urſprünglicher Ternar gegeben, der durch alle Reflexion nicht getrennt werden kann.

Dieſes ergibt ſich daraus, daß in der producirenden intellectuellen Anſchauung mehre Elemente enthalten ſind; denn zuerſt iſt es die Anſchauung, die das Object begreift und erfaßt, ſodann iſt es die Production, welche das Object entſtehen läßt, zuletzt iſt es das Object, worauf die Anſchauung und Production geht. Wäre dieſes Produciren richtig, ſo dürfte das Produciren nicht zugleich Anſchauen, und das Anſchauen nicht zugleich Produciren ſein. Wie alſo das Ich

*) Syſtem des transc. Id. S. 50.

zugleich ist und nicht ist, so ist auch die Anschauung zugleich und zugleich nicht; denn woher die Anschauung, oder das Setzen des Ich? Ehe man etwas Neues einführt, muß man einen Grund dafür angeben, in welcher Verbindung das neue Element mit dem Ausgangspunkte steht. Die Anschauung, deren Entstehung aufgezeigt werden sollte, ist also ebenso, wie das Ich, in dem sie entsteht, und ist zugleich nicht, weil sie entsteht. Das Ich producirt also nicht einen Act, das Setzen, sondern ein Object, folglich kann das Setzen und Produciren selbst nimmer angeschaut werden. Oder das Setzen müßte sich selbst setzen, das Anschauen sich selbst anschauen.

Das Wissen mit seinem Inhalte, den Begriffen und Ideen, ist also nichts Ursprüngliches, für sich und aus sich Seiendes; also ein Product eines früher Existirenden, eines Substantiven. Wir nennen es Geist. Nur dadurch, daß der Geist in Bezug auf die Erkenntnißformen das Setzende und Producirende ist, kann man den Widersprüchen, in denen das absolute Wissen sich seinen Tod bereitet, entgehen. Das Wissen hat seinen aprioren Grund in dem Geiste; es ist also das Spätere, das Secundäre. Ueber dem reflexiven und nachbildlichen Ternar steht ein ursprünglicher und urbildlicher, der auch eine weitere Fassung und Spannung als der secundäre hat.

Wenn gesagt wurde, daß der trinäre Organismus sich nicht zerreißen lasse, daß also dem Objecte immer ein Subject, dem Subjecte immer ein Object in Unität gegenüber steht, daß das Subject nicht der Grund des Objectes, das Object nicht der Grund des Subjectes sein kann; so hat dieß seine volle Geltung inner einem jeden Ternare. Aber darüber darf man nicht vergessen, daß der ganze Ternar entstanden ist. Wenn also das Wissen keinen ursprünglichen Ternar aufzuweisen hat, so muß ein ursprünglicher aufgewiesen werden. Dieser liegt also in einer Persönlichkeit, einem substantiven und thätigen Sein.

Aber auch in dem höhern Ternar, der lebendiger und

umfaſſender iſt, muß ein Subject mit einem Objecte in Unität verbunden ſein; es kann kein Subject geben ohne ein Object, kein Thun ohne einen Gegenſtand oder ein Ziel, auf das es geht. Wenn daher der Geiſt ein exoteriſches Object, das nicht erſt durch einen Act gebildet wird, ſchon vorfindet, ſo iſt doch das Auffaſſen der Realwelt ſelbſt erſt etwas Secundäres, ein in Rapport-Setzen, wobei nur ein Ternar vorkommt. Wird aber dieſer Grundternar nachgebildet, ſo müſſen in der That mehrere entſtehen. Es entſteht alſo ein eſoteriſches Object gegen ein exoteriſches; dieß iſt der erſte nachbildliche Ternar. Sodann entſteht ein eſoteriſches Subject gegen ein exoteriſches; dieß iſt der zweite Ternar. Endlich wird die Unität zwiſchen dem Subjecte und Objecte des überſtändlichen Ternares nachgebildet, ſo entſteht der dritte Ternar.

Das Wiſſen iſt alſo ein Nachbilden eines Urſprünglichen, folglich etwas Gewordenes und Secundäres. Dieß iſt alſo die Geneſis des Wiſſens, daß es nichts Anderes iſt, als ein objectivirter Act, welcher bei der Auffaſſung eines primitiv Objectiven thätig war. Wenn es alſo eine große Irrung iſt, die Außenwelt erſt durch das Denken entſtehen zu laſſen, ſo iſt es dagegen eine eben ſo große Irrung, die ideale Region für eine urſprüngliche und in ſich lebendige zu halten. In die ideale Region fallen die ſecundären Objecte, die Nachbildungen der primitiven Acte.

Wenn das abſolute Wiſſen die Außenwelt in dem Begriffe völlig verſchlungen hat, ſo konnte dieß nur aus dem Umſtande entſtehen, daß man die Geneſis des Wiſſens völlig verkannte, oder gar nicht kannte. Es iſt Thatſache, daß der Geiſt von dem perſönlichen Thun zum ſpeculativen und reflexiven fortgeht. Dieß geſchieht durch das Objectwerden ſeines primitiven Thuns, durch Objection und Selbſtanſchauung. Dieſe iſt nur durch den Gegenſatz des Perſönlichen und Unperſönlichen möglich.

Wird darum das Wiſſen zum Ausgangspunkte genom-

men, ſo kann es nicht als primitiv angeſehen werden; denn da es in der Natur des Wiſſens liegt, die Stelle eines Andern zu erſetzen und die Abweſenheit eines andern Objectes darzuſtellen, ſo liegt die Einheit, worin das primitiv und ſecundär Objective ſich zuſammenſchließen, als Mittelglied außer beiden in einer Perſönlichkeit. Die ariſtoteliſche Entelechie enthält dieſelbe Amphibologie, wie das Verſelbſtigen des Abſolutismus; ſie führt das Mögliche in die Wirklichkeit ein, und iſt ſonach das Subject, auf der andern Seite aber die Verwirklichung, wie das Ich die Anſchauung iſt, und ſie doch erſt erzeugt. Sonach wurzelt die Unität nur in einer ſubjectiven und perſönlichen Kraft, wovon die Unität die Erſcheinung iſt.

In der Nachbildung eines primitiven Ternars alſo liegt einerſeits die Beziehung des Objectivirten zum Objecte, des Subjectivirten zum Subjecte, wie andererſeits die Relation der Unität, welche ſowohl eine immanente als emanente iſt, und dort als Relation, hier als Einigung erſcheint. Der Uebergang von dem Außen zum Innen hat daher in dem Geiſte ſeinen Grund. Wie widerſprechend ſich der Abſolutismus dieſe Verhältniſſe dachte, geht aus folgender Stelle von Hegel*) hervor. „So enthält z. B. der Keim einer Pflanze zwar bereits das Beſondere der Wurzel, der Zweige, der Blätter u. ſ. f., allein dieß Beſondere iſt nur erſt an ſich vorhanden und wird erſt geſetzt, indem der Keim ſich erſchließt, welches als das Urtheil der Pflanze zu betrachten iſt. Dieß Beiſpiel kann dann auch dazu dienen, um daran bemerklich zu machen, wie weder der Begriff noch das Urtheil bloß in unſerm Kopfe befindlich ſind und nicht bloß von uns gebildet werden. Der Begriff iſt das den Dingen ſelbſt Innewohnende; wodurch ſie das ſind, was ſie ſind und einen Gegenſtand begreifen, heißt ſomit ſich ſeines Begriffes bewußt werden; ſchreiten wir

*) Hegels Werke, 6. §. 166. S. 328.

dann zur Beurtheilung des Gegenstandes, so ist es nicht unser subjektives Thun, wodurch dem Gegenstande dieß oder jenes Prädikat beigelegt wird, sondern wir betrachten den Gegenstand in der durch seinen Begriff gesetzten Bestimmtheit."

Wie nach der einen Seite die Einheit des primitiv und secundär Objectiven zu Grunde ging, so daß der Begriff für das dem Gegenstande Innewohnende erklärt wurde; so ging nach der andern Seite die Einheit zwischen dem primitiv und secundär Subjectiven verloren. Es ist nicht der Geist, welcher denkt; Schelling behauptet: *) „Das Ich denke, Ich bin, ist, seit Carthesius, der Grundirrthum in aller Erkenntniß; das Denken ist nicht mein Denken, und das Seyn nicht mein Seyn, denn Alles ist nur Gottes oder des Alls." War das primitiv Objective und Subjective als der Schein von dem Secundären erklärt, so konnte die Unität beider Seiten nur als Selbstbewegung und Selbsterzeugung des Begriffes hervortreten. Der Begriff diremirt sich in seine Unterschiede; das Allgemeine geht selbst zur Gliederung fort.

b.

Das Wissen hat durchaus nicht den Grund des Seins in sich selbst, weil es Vermittlung eines Objectiven, also Mittelglied ist. Der Absolutismus gesteht dieses durch die That zu, indem er von einem Selbstproduciren des Ich, das nur That sein soll, redet. Aber aus sich selbst geht kein Wesen hervor; es müßte früher sein, als es entsteht. Sonach kann man nur eine Substanz für den Grund des Wissens halten; so jedoch, daß Substanz und Phänomen ein lebendiges Ganze geben.

Der Begriff, die Idee, der gesammte Inhalt des Wissens

*) Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie. 44.

ſind die freien, immanenten Producte des Geiſtes, oder einer höheren Kraft. Denn das höhere Prinzip iſt als Grund des Wiſſens nur eine lebendige Kraft; aber dieſe Lebendigkeit iſt von dem Wiſſen ſelbſt nicht verſchieden. Wie jeder Act ein Product einer Subſtanz iſt, ſo iſt es auch das Wiſſen; aber bei dieſem Product fällt das materielle und formale zugleich zuſammen. Denn wäre die Materie, die gebildet und producirt wird, eine äußere, ſo wäre kein Wiſſen möglich; der Geiſt findet nicht, wie etwa ein Künſtler, einen Stoff ſchon vor, dem er nur eine Geſtalt geben darf, ſondern es entſteht zugleich die Materie, und wird zugleich geformt. Denn eine formloſe Materie gibt es nirgends; am wenigſten iſt dieſes bei einem lebendigen Weſen zu denken. Man kann ſich durchaus keine Inhärenz einer fremden Materie mit dem Geiſte denken; ſo etwa, daß die Ideen von einer andern Macht in ſie hinein kämen. Daß vollends die Ideen der Seele oder der Vernunft inhäriren, ihr innewohnen, ihr angeboren ſeien, dieß zu behaupten, kann nur einem gedankenloſen Kopfe einfallen.

Läßt man die Ideen vor dem Acte des Erkennens eintreten, ſo ſind ſie keine Mittelglieder für eine anſchauende Kraft; ſie ſind völlig zwecklos. Sie ſind eine Sache in einer Sache, und zerſtören ein lebendiges Weſen. Man zerſtört dadurch die Lebendigkeit des Geiſtes, daß man die Ideen ſelbſt erwachen läßt; denn ſo erſcheinen ſie als etwas Reales im Geiſte. Nicht der Geiſt denkt, ſondern die Ideen in ihm; nicht der Geiſt iſt ihr Grund, ſondern die Ideen ſind der Grund, daß der Geiſt denkt. So wurde das Spätere zum Prinzipiellen gemacht. Werden die Ideen von Gott dem Menſchen eingeſenkt, ſo iſt er es, welcher in dem Menſchen mittelſt der Ideen denkt; der ganze Menſch iſt zu einer inhaltsloſen Nulle herabgewürdigt. Wie die herkömmliche Ideenlehre nicht nur die Selbſtſtändigkeit des Geiſtes, ſeine Perſönlichkeit, aufhebt, ſondern auch dem Pantheismus geradezu verfällt, braucht nicht erſt bewieſen zu werden.

Aber damit, daß man die Ideen im Geiſte erwachen läßt, iſt man ſich des Proceſſes, wie die Ideen entſtehen, um nichts bewußter geworden. Warum ſollen denn die Ideen erwachen, da ſie ohnehin ſchon vorhanden ſind? Denn was erwacht, iſt vor dem Erwachen ſchon vorhanden, nur befindet es ſich nicht in der Thätigkeit. Der Punkt aber, um den es ſich handelt, iſt nicht der, daß die Ideen in Thätigkeit übergehen, ſondern wie ſie ihrer Subſtanz nach entſtehen.

Gibt man aber letzteres zu, daß ſie ihrer Subſtanz nach entſtehen, ſo muß der Abſolutismus vollkommen unterliegen; denn ſeine Hauptſtütze beſteht nur in der Priorität der Erkenntnißformen und folglich auch in ihrer Subſtanzialität. Das abſolute Wiſſen duldet keinen Gegenſatz neben ſich, viel weniger eine Priorität des Subſtanzialen. „Die reine Wiſſenſchaft, ſagt Hegel, ſetzt ſomit die Befreiung von dem Gegenſatze des Bewußtſeyns voraus. Sie enthält den Gedanken, inſofern er eben ſo ſehr die Sache an ſich ſelbſt iſt, oder die Sache an ſich ſelbſt, inſofern ſie eben ſo ſehr der reine Gedanke iſt. Als Wiſſenſchaft iſt die Wahrheit das reine ſich entwickelnde Selbſtbewußtſeyn, und hat die Geſtalt des Selbſts *), daß das an und für ſich ſeyende gewußter Begriff, der Begriff als ſolcher aber das an und für ſich ſeyende iſt. Dieſes objective Denken iſt dann der Inhalt der reinen Wiſſenſchaft. Sie iſt daher ſo wenig formell, ſie entbehrt ſo wenig der Materie zu einer wirklichen und wahren Erkenntniß, daß ihr Inhalt vielmehr allein das abſolute Wahre, oder wenn man ſich noch des Worts Materie bedienen wollte, die wahrhafte Materie iſt, — eine Materie aber, der die Form nicht ein Aeußerliches iſt, da dieſe Materie vielmehr der reine Gedanke, ſomit die abſolute Form ſelbſt iſt. Die Logik iſt ſonach als das Syſtem

*) D. h. der Subſtanzialität.

der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu faſſen. Dieſes Reich iſt die Wahrheit, wie ſie ohne Hülle an und für ſich ſelbſt iſt. Man kann ſich deßwegen ausdrücken, daß dieſer Inhalt die Darſtellung Gottes iſt, wie er in ſeinem ewigen Weſen vor der Erſchaffung der Natur und eines endlichen Geiſtes iſt" *).

Der Abſolutismus läßt die Erkenntnißformen vor jedem Acte vorhergehen, und muß ſie ſonach als das Innere des Weſens faſſen. Sie ſind das Weſen Gottes vor der Welt; die Welt nur eine mythiſche Darſtellung der Ideen. Aber man ſieht überhaupt keinen Uebergang von einer Perſönlichkeit zur andern, oder einer Subſtanz zur andern. Sind die Ideen Subſtanzen, Weſen, — denn nur darum kann es ſich handeln, ob ſie Noumena oder Phainomena ſind —, ſo tritt gerade die Frage ein, wie mit dem Erwachen der einen Subſtanz zugleich eine andere Subſtanz erkennt. Wenn mit dem Erwachen der Idee der Geiſt erkennt, ſo muß hier eine mehr als äußere Relation ſtattfinden. Findet aber nicht eine Berührung ſtatt, ſo muß die eine Subſtanz zur Erſcheinung herabſinken. Dabei hat man nur die Wahl, den Geiſt oder die Erkenntnißformen als Subſtanz zu ſetzen. Denn iſt mit dem Erwachen der Ideen zugleich das Erwachen des Geiſtes geſetzt, ſo müſſen beide identiſch ſein; ſind ſie aber identiſch, ſo ſind die Ideen kein Weſen mehr. Denn der Geiſt iſt der Grund von den Ideen, weil er die erkennende Kraft iſt. Damit fällt aber auch der Ausdruck Erwachen hinweg; denn man ſieht leicht, daß dieſer höchſt uneigentlich gebraucht wird. Man könnte das Verhältniß auch ſo denken, daß die Ideen den Geiſt erwecken und ihn zur Erkenntniß bringen. Aber man hat einen doppelten Act zu unterſcheiden, einen innern und äußern. Sind die Ideen Weſen, ſo ver-

*) Hegels Geſammtwerke. III. S. 33.

mögen ſie nur ſo viel über den Geiſt, daß ſie ihn in Thätigkeit ſetzen. Aber dieſe Thätigkeit iſt Sache des Geiſtes und ſo ſind die Ideen nicht die immanente, ſondern die emanente Urſache. Aber dieß will der Abſolutismus nicht, welcher ſie ſelbſt als Erkenntnißformen ſetzt.

Man verwiſcht ebenſo das perſönliche Verhältniß, wenn man von einem Finden oder Empfangen der Erkenntnißformen redet. Denn dieß iſt nur von äußern Gegenſtänden und folglich von äußern Handlungen der Fall. Doch hier wird ſchon die Erkenntnißthätigkeit des Menſchen vorausgeſetzt. Nur um die immanente Action, nicht um die emanente handelt es ſich.

Der Ideologismus fällt daher mit dem Materialismus zuſammen; denn letzterer läßt das Erkennen durch die Außenwelt entweder durch Bilder oder durch Eindrücke entſtehen. Aber drücke einem unperſönlichen Sein ein Bild ein; es iſt gleichgiltig dagegen, es nimmt es an, weil es daſſelbe annehmen muß. Aber dem Geiſte ein Bild eindrücken, und zwar von einer unter ihm ſtehenden Welt, deren Macht nicht bis zur Geiſtigkeit reicht, und ihn dadurch ohne ſeine Thätigkeit erkennen zu laſſen, heißt den Geiſt wie einen Klotz behandeln und das Erkennen auf die roheſte Weiſe ſich denken. Iſt aber das Erkennen von dem immanenten Acte des Geiſtes abhängig, ſo erklärt der Materialismus und Senſualismus das Erkennen nicht im Mindeſten. Aber das Eindrücken ſelbſt fordert eine perſönliche Thätigkeit, die man nicht der Außenwelt im Allgemeinen, ſondern nur dem Geiſte zuſchreiben kann.

Wie erhaben zeigt ſich die chriſtliche Anſchauungsweiſe, welche den Menſchen als Subſtanz und Perſon betrachtet, ihn den Herrn ſeines Erkennens ſein, und doch mit einer andern Perſönlichkeit in Verbindung ſtehen läßt? Der Logos iſt es, welcher jeden Menſchen erleuchtet, der in die Welt kommt. Dieſe Erleuchtung erregt den Geiſt zur Selbſtthätigkeit und ſo entſteht ihm das Wiſſen ſowohl der Form als der Materie nach aus ihm ſelbſt.

Daß der Idealogismus und Materialismus ganz auf denſelben falſchen Prinzipien beruhen, und auf gleiche Weiſe die Selbſtheit des Geiſtes vernichten, überdieß aber das vorwürfige Problem nicht im Mindeſten erklären, ergibt ſich aus dem Geſagten zur Genüge. Weniger einleuchtend aber iſt es, daß beide Syſteme, wenn man ſie ſo nennen darf, nur das aprioriſche und aposterioriſche Wiſſen fortſetzen und fortbilden. Denn das aprioriſche Wiſſen ſpricht von ewigen Ideen, ewigen Wahrheiten, welche ohne Zuthun des Geiſtes vorhanden ſind, während das aposterioriſche durch Vermittlung des Geiſtes entſteht und erzeugt wird. Beide verhalten ſich wie ewiges und zeitliches, abſolutes und relatives Wiſſen. Daß man darunter kein relativ, ſondern abſolut verſchiedenes Wiſſen verſteht, geht aus folgender Stelle von Kant deutlich hervor. *) „Wenn aber gleich alle unſere Erkenntniß mit der Erfahrung anhebt, ſo entſpringt ſie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung. Denn es könne wohl ſein, daß ſelbſt unſere Erfahrungserkenntniß ein Zuſammengeſetztes aus dem ſei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unſer eigenes Erkenntnißvermögen (durch ſinnliche Eindrücke blos veranlaßt) aus ſich ſelbſt hergibt, welchen Zuſatz wir von jenem Grundſtoffe nicht eher unterſcheiden, als bis lange Uebung uns darauf aufmerkſam und zur Abſonderung deſſelben geſchickt gemacht hat.

Es iſt alſo wenigſtens eine der näheren Unterſuchung noch benöthigte und nicht auf den erſten Anſchein ſogleich abzufertigende Frage: ob es ein dergleichen von der Erfahrung und ſelbſt von allen Eindrücken der Sinne unabhängiges Erkenntniß gebe? Man nennt ſolche Erkenntniſſe a priori und unterſcheidet ſie von den empiriſchen, die ihre Quellen a posteriori, nämlich in der Erfahrung, haben. —

Wir werden alſo im Verfolg unter Erkenntniſſen a priori

*) Geſammtausgabe, II. Kritik d. r. V. S. 35 u. 36.

nicht ſolche verſtehen, die von dieſer oder jener, ſondern die ſchlechterdings von aller Erfahrung unabhängig Statt finden. Ihnen ſind empiriſche Erkenntniſſe, oder ſolche, die nur a posteriori d. i. durch Erfahrung möglich ſind, entgegengeſetzt. Von den Erkentniſſen a priori heißen aber diejenigen rein, denen gar nichts Empiriſches beigemiſcht iſt. So iſt z. B. der Satz: eine jede Veränderung hat ihre Urſache, ein Satz a priori, allein nicht rein, weil Veränderung ein Begriff iſt, der nur aus der Erfahrung gezogen werden kann."

Es wurde ſchon bewieſen, daß kein Wiſſen vor der Erfahrung in dem Kantiſchen Sinne anfängt; denn Erfahrung iſt ſowohl eine innere als eine äußere. Da auch die innern Objecte die Erfahrung begleitet, ſo iſt dieſer Ausdruck höchſt unglücklich gewählt. Nach Kant hat er die Bedeutung, daß die äußern Dinge die Urſache von unſerm Erkennen ſeien. Statt aber die Unmöglichkeit eines ſolchen Wiſſens darzuthun, beſtreitet er ſie in der Vorrede, und bemerkt, daß man in den Aufgaben der Metaphyſik damit beſſer fortkommt, „daß wir annehmen, die Gegenſtände müſſen ſich nach unſerem Erkenntniß richten, welches ſo ſchon beſſer mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntniß derſelben a priori zuſammenſtimmt"; nimmt aber doch an, daß wenigſtens ein Theil des Wiſſens durch Erfahrung entſpringe. So findet jede Einſeitigkeit ihre Widerlegung durch ſich ſelbſt.

c.

Als Reſultat der bisherigen Unterſuchung darf ausgeſprochen werden, daß kein abſolutes, ſubſtantives Wiſſen möglich iſt, daß nur der perſönliche Geiſt durch einen freien Act das geſammte Wiſſen aus ſich erzeugt. Erzeugt er das geſammte Wiſſen aus ſich, ſo kann nicht ein Theil ſchlechthin aprioriſch, der andere ſchlechthin aposterioriſch ſein.

Wenn aber der Geist die Substanz des Wissens ist, so folgt mit Nothwendigkeit, daß er keine Monas, d. h. einkräftige Einheit ist, oder daß die Kräfte nur Modificationen derselben Ureinheit sind. Das letzte darum nicht, weil die Vielheit nicht eine Folge oder eine Setzung einer höhern Kraft sein kann, weil eben zuerst dieses Setzen erklärt werden muß. Daß es aber keine reine substanzlose Handlung gibt, oder nur zu denken möglich sei, wurde schon bewiesen.

Der Geist ist daher ein Organismus von vielen Kräften, die sich wechselweise bedingen. Nur in einem solchen ist Bewegung und freie Bewegung möglich; aber jedes Erkennen ist ein solches Bewegen. Ein jedes Bewegen zugleich ein Gestalten, kein Substanzsetzen. Der Absolutismus kennt kein Formen, Bilden und Gestalten, sondern nur ein Anderswerden. Das Selbstsetzen ist ein Selbsterzeugen, so daß sich die Sache, ehe sie ist, hervorbringt, daß die Idee sich selbst realisirt, daß der sich selbst realisirende Begriff in die Sache, die Idee in die Natur übergeht.

Vor der Selbstthätigkeit des Geistes ist kein Wissen vorhanden, und jedes Wissen besteht nur in einem selbstthätigen Bewegen und Formen. So liegt die Einheit als lebendige Kraft über dem Wissen. Also bringt sich der Begriff nicht selbst hervor, sondern wird hervorgebracht; bringt er sich nicht selbst hervor, so kann er sich auch nicht in die Anderheit umsetzen. Es ergibt sich daraus ferner, daß sich weder die Gegenstände nach unseren Begriffen, noch die Begriffe nach den Gegenständen richten, weil man die Begriffe als bestehend annimmt, obwohl sie noch nicht vorhanden sind, ihnen eine Selbstbewegung, wie den Dingen, auf unbegreifliche Weise beilegt. Wenn Schelling sagt: „Die Beantwortung der Frage: wie können die Vorstellungen zugleich als sich richtend nach den Gegenständen, und die Gegenstände als sich richtend nach den Vorstellungen gedacht werden? ist nicht die erste, aber die höchste Aufgabe der Transcendental-

Philoſophie," *) — ſo wird dieſer Dualismus, der ſich ſelbſt aufhebt, ſtehen gelaſſen. Daraus kann allerdings nur der Monismus hervorgehen, oder die abſolute Identität des Idealen und Realen, oder „eine vorherbeſtimmte Harmonie beider Welten." **) Aber nimmer erreicht der Dualismus die Selbſtthätigkeit des Geiſtes.

Da die Urſprünglichkeit des Wiſſens nur in den Geiſt hineinfällt, ſo iſt in der erſten Richtung eine Ureinheit mit der Außenwelt vorhanden. Die Anſchauung iſt dieſe primitive Einheit; wo keine reale möglich iſt, tritt eine ideale ein, oder eine vermittelte, eine intellectuale. Hier iſt noch keine Form, keine Vorſtellung von einem Objecte vorhanden. Dieſe entſteht erſt durch eine Abziehung vom Gegenſtande, durch Reflexion. In dem intellectuellen Anſchauen wird das Bild nicht von der Sache getrennt; es iſt das Auge, womit der Geiſt das Objective ſieht. Erſt wenn dieſer primitive Geiſtesblick aufgehoben wird, entſteht die Richtung auf das Objective und das Bild; hier erſt wird man ſich des Wiſſens bewußt. Hier erſt entſteht die Spaltung zwiſchen Idee und Sache.

Der Fortgang geſchieht nur durch allmäliges Entfernen von der primitiven Einheit und durch Auflöſung dieſer Einheit in ihre Elemente. Die Frage alſo, ob ſich die Gegenſtände nach unſeren Vorſtellungen, oder die Vorſtellungen nach den Gegenſtänden richten, iſt in jener primitiven idealen Einheit gelöſt; die Frage ſelbſt iſt nur durch einen vollkommenen Widerſpruch der Reflexion mit der Speculation und aus Unkunde der idealen Anſchauung möglich.

Der Geiſt erkennt kein Object ohne einen Act, und ohne ein Bild. Nur werde ich mir in dem primitiven Erkennen deſſelben nicht bewußt. Wenn man alſo von einem Gegen-

*) Syſtem des tr. Id. S. 16.
**) A. a. O.

ſtande ſpricht, ſo iſt hier bereits ein trinärer Rapport vorhanden, in welchem Rapporte die Sache nicht früher und nicht ſpäter iſt. Der Gegenſtand iſt alſo nicht der Grund meiner Vorſtellung; denn ich denke den Gegenſtand ſelbſt nicht, ohne ihn vorzuſtellen. Der Grund liegt nur in der idealen Einheit; ebenſo iſt aber auch die Vorſtellung nicht der Grund des Gegenſtandes, weil es keine Vorſtellung und überhaupt kein Wiſſen ohne ein Vorgeſtelltes und Gewußtes gibt.

Wird daher der Grund der Einheit nicht in einer transcendentalen Handlung geſucht, ſo ergibt ſich ein blinder Dualismus, indem man ſich einen Gegenſtand ohne eine Vorſtellung, oder eine Vorſtellung ohne einen Gegenſtand denkt. Die erſte Anſicht entſpricht dem Materialismus, Empirismus, Realismus; die zweite Anſicht aber dem Ideologismus, Aprioriſmus, Idealismus oder Nominalismus. Sich einen Gegenſtand ohne Bild denken, iſt realiſtiſch; aber ein Bild ohne eine Sache ſich denken, iſt idealiſtiſch oder nominaliſtiſch. Beide Einſeitigkeiten rufen ſich gegenſeitig hervor und heben ſich gegenſeitig auf.

Indem der Abſolutismus jene primitive Einheit überſah, konnte ſein Gebiet nur das der Reflexion, nicht das der Anſchauung ſein. Hätte er die Reflexion überwunden, ſo könnte er das Nachgebildete, das nach einem Primitiven Geformte, nicht für das Aprioriſche halten.

Es geht ferner aus dem Geſagten hervor, daß der Geiſt mehrer Kräfte zum Erkennen bedarf. Denn er muß die Sache mit der Vorſtellung und die Vorſtellung mit der Sache in Verbindung ſetzen; oder vielmehr beide in einer dritten Kraft vereinigen, um zu erkennen. Wenn Kant von dem Dinge an ſich redet, ſo iſt dazu eine Kraft, die auf die Sache geht, erforderlich; wenn er von der Erſcheinung redet, ſo muß dieſe ſelbſt durch eine Kraft für den Geiſt vermittelt ſein. Endlich muß er zu gleicher Zeit beide auf einander beziehen. Dieß geſchieht nur durch eine dritte Kraft. Daraus ergibt ſich, daß dieſe drei Kräfte zumal vorhanden ſein müſ-

sen; denn nimm diese Zumalheit hinweg, so entsteht eben die Unerklärlichkeit, wie man von einer Vorstellung sprechen kann. Hebt man aber alle Unterschiede auf, so macht man den Geist zu einer einkräftigen, unlebendigen Monas. Folglich sind die Unterschiede zumal vorhanden, und ihnen entsprechen drei ursprünglich in der Coordination, nicht in der Subordination geeinte Kräfte.

Der Absolutismus läßt durch Addition der Thätigkeiten das Wissen entstehen; eine Handlung producirt die andere. Aber dieß ist ein Widerspruch, daß die Handlung handelt, oder producirt. Man macht sie unwillkührlich zur Substanz. „Das Problem zu erklären, sagt Schelling, *) wie das Ich als empfindend sich anschaue, konnte also auch so ausgedrückt werden, zu erklären, wie das Ich in Einer und derselben Thätigkeit ideell und reell werde. Diese zugleich ideelle und reelle Thätigkeit (!) ist jene von uns postulirte producirende (!), in welcher Activität und Passivität wechselseitig durch einander bedingt sind. Die Genesis (!) jener dritten Thätigkeit erklärt uns also zugleich den Ursprung jenes Cirkels, in den wir uns mit dem Ich versetzt sahen.

Die Genesis dieser Thätigkeit aber ist folgende. Im ersten Act (dem des Selbstbewußtseyns) wird das Ich überhaupt angeschaut, **) und dadurch, durch das Angeschautwerden, begränzt. Im zweyten Act wird es nicht überhaupt, sondern bestimmt, angeschaut als begränzt, aber es kann nicht angeschaut werden als begränzt, ohne daß die ideelle Thätigkeit die Gränze überschreitet. Dadurch entsteht im Ich ein Gegensatz zweyer Thätigkeiten, die als Thätigkeiten Eines und desselben Ichs unwillkührlich in einer dritten vereinigt werden, in welcher ein wechselseitiges Bedingtseyn von Afficirtseyn und Thätigkeit nothwendig ist, oder in

*) System des tr. Ideal. S. 136.

**) Von wem? Vom Ich selbst; denn ein anderes Ich ist nicht vorhanden.

welcher das Ich ideell ist nur insofern es zugleich reell ist, und umgekehrt, wodurch also das Ich sich als empfindend zum Object wird."

Es ist unerklärlich, wie ein Act zugleich ideal und real sein, wie ein Act der Grund von mehrern sein kann. Wenn ein Object und eine Form davon besteht, so kann die beide zumal vereinigende Selbstheit nicht eine eingliederige Totalität sein. „Wie zugleich die objective Welt nach Vorstellungen in uns, — sagt derselbe Philosoph — und Vorstellungen in uns nach der objectiven Welt sich bequemen, ist nicht zu begreifen, wenn nicht zwischen beyden Welten, der ideellen und der reellen, eine vorherbestimmte Harmonie existirt. Diese vorherbestimmte Harmonie aber ist selbst nicht denkbar, wenn nicht die Thätigkeit, durch welche die objective Welt producirt ist, ursprünglich identisch ist mit der, welche im Wollen sich äußert, und umgekehrt." *)

Gewöhnlich hat sich unter den Erkenntnißkräften der Dualismus von Vernunft und Verstand bemerklich gemacht. Jene, welche diesen Gegensatz in einer höhern Einheit zur Trilogie ergänzen, können mit Fug davon reden ohne Gefahr eines Irrthums; nicht so das absolute Wissen. Die Vernunft soll das Vermögen des Ewigen, Uebersinnlichen; der Verstand des Endlichen und Empirischen sein. Hier ist die Eintheilung nach dem Objecte gemacht, so daß lediglich zu dem einen Objecte diese Kraft, zu jenem jene concurrirt. Aber es ist unerklärlich, wie die Vernunft oder der Verstand allein denken soll, da doch zu einer Thätigkeit mehre Kräfte erforderlich sind. Daraus geht ferner hervor, daß weder der Verstand zu der Erkenntniß des Ewigen, noch die Vernunft zur Erkenntniß des Endlichen gelangt. Hier kann man wahrhaft sagen, daß die linke Hand nicht weiß, was die rechte thut, weil beide nicht für einander sind.

*) Daselbst, S. 17.

Das Erkennen ist also nur durch einen lebendigen, dreikräftigen Geist möglich, mag das Object er selbst, oder die Außenwelt sein. Ueber dem dreigliederigen reflexiven Organismus liegt also ein dreigliederiger substanzieller, in deren Mitte die drei Selbstbethätigungen fallen.

Der Absolutismus macht also den Geist zum Mythus, wie er die Außenwelt neben sich nicht bestehen lassen kann, und zu einem wesenlosen Scheine herabsetzt. Aber eine solche Wissenschaft lebt nur vom Widerspruche; was sie negirt, das verlegt sie in das Nachbildliche.

Der Mensch ist also nicht bloße Vernunft; er hat ebenso einen Willen, welcher sein primäres Object nur in einer, und zwar der absoluten Persönlichkeit, in Gott, hat. Aber er wirkt auch zum Erkennen mit; denn bei jedem Acte handelt der ganze Mensch, so daß also über den Erkenntnißformen die thätige und schaffende Region ist.

III. Moment.

a.

Das Wissen hat eine doppelte Abgrenzung gefunden. Es ist begrenzt gegen die objective Welt, worunter man Alles versteht, was dem Wissen zur Unterlage dient. So ergibt sich der Unterschied zwischen der Ideal- und Realwelt. Es ist aber zu bemerken, daß beide Welten nur durch den jedesmaligen Denkproceß bestimmt sind. Daher kann auch das Wissen als etwas Reales betrachtet werden, was durch die Reflexion auf dasselbe geschieht; so erscheint es gegen ein höher Ideales selbst als real. Im Gegentheile kann auch das Reale als etwas Ideales erscheinen, indem man nämlich Gott als Wort und als Sache auffassen kann. Beide Welten haben daher Kernpunkte, in denen entweder nur Ideales oder Reales herrscht; ihr Centrum besteht in den Uebergangspunk-

ten, wornach ein Reales auch ideal, und ein Idealer auch real ist. Diese Grenzpunkte sind jedesmal durch den Ternar des Denkens, die Einheit des Idealen und Realen, gegeben.

Das, was nur objectiv ist, und keine Innerlichkeit hat, ist nur die festgehaltene Erkenntnißform, welcher keine weitere Bestimmung zukommt. Aber es gibt ein Objectives, das zugleich für sich lebendig ist; dieß ist die Außenwelt, das Existirende. Daher liegt in der Objectivität nicht eine Unlebendigkeit, ein Mangel an Persönlichkeit. Denn das Subjective, das Geistige, erscheint für das Denken ebenso als ein Objectives, obwohl damit zugleich das Gegentheil von Bewegungslosigkeit ausgesagt ist. Sonach geschah die zweite Abgrenzung des Wissens gegen das Subjective, mit der Bestimmung, daß es der Grund des Wissens ist und als Erscheinung zur Lebendigkeit des Geistes gehört.

Das Subjective und Objective erscheint daher in einer höhern Gestalt, als das Ideale und Reale; denn das Ideale ist nie etwas Subjectives, wohl aber das Objective. Das Ideale ist durchweg nur etwas Objectives in Bezug auf eine höher wirkende Kraft; das Auge, wodurch der Geist das Reale anschaut; das Licht, in dem er die Gegenstände betrachtet.

Aber das Ideale und Reale können nie für sich bestehen; sie erfordern immer ein Substantives. Was das Leben anlangt, so erscheint dort der größte Mangel; was aber das Wissen anlangt, der größte Reichthum. Geht man also von dem am Leben Aermsten, aber am Wissen Reichsten aus, so gelangt man in eine Welt, wo die Denkformen aufhören und That und Leben herrschen. Was ist aber dieß für eine Folge? Die Antwort ist entscheidend. Sie ist keine reale Folge; denn so würde aus dem Aermsten das Lebendigste hervorgehen, aus dem Abbilde das Urbild urständen. Wie irrig ist es daher, von einem schöpferischen Denken oder Gedanken zu sprechen, von dem nichts seienden Sein und seiendem Nichts, wie Hegel, auszugehen! Es ist also vom Wissen

aus nur eine ideale Folge möglich, oder das Wissen kann ohne ein Subject nicht gedacht werden. Der Absolutismus verwechselt also die ideale Abfolgerung mit der realen Hervorbringung; er glaubt, wenn er vom Wissen ausgehend zur Natur kommt, wirklich dieselbe, oder die Welt durch sein Denken hervorgezaubert zu haben.

Vernehmen wir die Aussprüche des absoluten Wissens. „Das transcendentale Wissen, sagt Schelling, *) würde sich diesemnach vom gemeinen durch zwei Punkte unterscheiden.

Erstens, daß ihm die Gewißheit vom Daseyn der Aussendinge eine bloßes Vorurtheil ist, über das es hinaus geht, um seine Gründe aufzusuchen. Es kann dem Transcendental-Philosophen nie darum zu thun seyn, das Daseyn der Dinge an sich zu beweisen, sondern nur, daß es ein natürliches und nothwendiges Vorurtheil ist, äußere Gegenstände als wirklich anzunehmen.

Zweitens, daß es die beiden Sätze: Ich bin, und: es sind Dinge außer mir, die im gemeinen Bewußtseyn zusammenfließen, trennt, (den Einen dem Andern vorsetzt), eben um ihre Identität beweisen, und den unmittelbaren Zusammenhang, der in jenem nur gefühlt wird, wirklich aufzeigen zu können. Durch den Act dieser Trennung selbst, wenn er vollständig ist, versetzt er sich in die transcendentale Betrachtungsart, welche keineswegs eine natürliche, sondern eine künstliche ist."

Indem der Absolutismus das Ideale und Reale von dem Subjectiven und Objectiven nur unterscheiden sollte, trennt er sie, und muß nothwendig, weil man das Denken nach der gesunden Ansicht von dem Denksubjecte nicht trennen kann, das Denken selbst zu dem Realgrunde des Existirenden machen.

Das Ideale verhält sich daher zu dem Subjectiven, wie

*) System des tr. Ideal. S. 10.

Gebildetes zum Bildenden; das Reale zum Objectiven, wie die Anschauung zum Angeschauten. Das Ideale ist also das Nachbildliche von einem Urbildenden; das Reale das Nachbild vom Urbilde. Hier verliert sich das Wissen mehr in die That, dort mehr in die Sache; hier mehr in den strebsamen Willen, dort mehr in die anschauende Intelligenz.

Ueber dem Idealen und Realen liegt also eine vereinigende Thätigkeit, welche der Grund und die Einheit beider ist. Der Geistesblick fällt auf ein Aeußeres, je mehr aufwärts steigend vom Wissen zur Freithätigkeit fortgeschritten wird; in der höchsten Spannung also auf die Außenwelt. So liegt die ideale Anschauung zwischen der realen und der Reflexion in der Mitte. In dem obersten Ternare nun ist die Grenze zwischen dem Objectiven und Subjectiven genau zu ziehen; die Außenwelt steht dem anschauenden Subjecte deutlich gegenüber. Hier aber gehört die Anschauung selbst zum anschauenden Subjecte. Da aber im Fortgange die Anschauung das Medium ist, in welcher die Erkenntnißformen entstehen, so ist alles Denken, mag es einen Act, ein Sein, eine Innen- oder Außenwelt zum Objecte haben, subjectiv, dem denkenden Subjecte unterworfen, so daß es ohne diese Thätigkeit keine Erkenntnißform gibt.

Von dieser realen Anschauung aus erscheint nun das Ideale als ein objectivirter Act; oder das Thätige ist zum Objecte geworden. Geht man noch weiter zurück, macht man durch die Reflexion das Ideale zu einem neuen Objecte, so erscheint die Idee. Denn unter dem Ideale versteht man ein subjectiv angeschautes, geistig präsentes Sein; es ist der Anschauungsact von der Sache nicht getrennt. Die Reflexion löst aber diese Einheit selbst wieder auf und so entsteht das Anschauungsbild im Gegensatz zum Angeschauten, was in der idealen Anschauung und in seinem Ausdrucke, dem Idealen, mit dem Objecte vereinigt wird. *)

*) Daher spricht man zwar von der Idee Gottes, aber Niemanden fällt es ein von dem Ideale Gottes zu sprechen.

Das Reale aber erscheint von der realen Anschauung aus betrachtet als ein Subjectives und Erworbenes; denn das Reale ist die Subjectivirung des Objectiven, das Nachbildliche eines Vorbildlichen. In der Reflexion aber, wo dieser Ternar wiederum gelöst wird, entsteht das Bild gegen die Sache.

Im Idealen ist also das Subjective hinausgebildet zur Anschauung; weil der Geist immer das Bestreben hat, die Sache anzuschauen. Das Subjective wird objectivirt, was man die Subjection nennen kann. Im Realen hingegen wird das Objective hereingebildet zur Idealität; diesen Act kann man Objection nennen.

So ist also das Nachbildliche beständig durch Objection und Subjection mit dem Geiste verbunden; die Formen sind keine stabilen, festen und stehenden. Das Nachbild erlangt nur mit dem Elemente, in dem es ein Anderes nachbildet, Festigkeit, wie eine Natur. Anders aber verhält es sich mit dem Nachbilde, wo der Stoff kein äußerer, sondern nur durch einen Act gegeben ist. Das Anschauungselement aber besteht nur in der Freithätigkeit; also kann auch die Form dieses Elementes durch Objection zu keiner Stabilität gelangen. Die Ideen sind also keine objectiven, sondern nur objectivirte, durch Subjection oder Objection entstandene Formen.

Das absolute Wissen erklärt das Objectiviren als ein Verendlichen, folglich ist ihm ursprünglich nur Unendlichkeit vorhanden; d. h. etwas Solches, das keine Grenzen weder in sich, noch außer sich hat, was ganz unmöglich ist, indem jeder Act, wie jedes Sein eine Grenze hat. Dadurch aber, daß etwas sich selbst begrenzt, erfüllt und mißt, wird es nicht endlich oder meßbar; denn dieß wird es nur für ein Außending. Gott aber, der sich selbst erfüllt und mißt, ist für die Creatur ungemessen, unmeßbar und unbegrenzbar; weil er sich selbst mißt, ist er unermeßlich und unendlich. Der Absolutismus aber erklärt das Unendliche als eine Linie, die nicht in sich zurückkehrt, sich selbst nicht erfüllt, was mit

dem Nichtigen identisch ist. Aber das Unendliche soll dennoch später sich selbst begrenzen und dadurch verendlichen, d. h. sich selbst aufheben, was gar nicht möglich ist. Gott, in die Endlichkeit herabsteigend, hört nicht auf, der Unendliche zu sein.

Die sich selbst widersprechende Forderung des Absolutismus also ist diese: „Das Ich also soll begränzt werden, ohne daß es aufhöre, unbegränzt zu seyn. Es fragt sich, wie dieß denkbar sey?

Daß das Ich nicht nur begränzt sey, sondern auch sich selbst anschaue als solches, oder daß es, indem es begränzt wird (wovon?), zugleich unbegränzt sey, ist nur dadurch möglich, daß es sich selbst als begränzt setzt, die Begränzung selbst hervorbringt. Das Ich bringt die Begränzung selbst hervor, heißt: das Ich hebt sich selbst als die absolute Thätigkeit, d. h. es hebt sich überhaupt auf (?). Dieß ist aber ein Widerspruch, der aufgelöst werden muß, wenn nicht die Philosophie in ihren ersten Prinzipien sich widersprechen soll.

Daß die ursprünglich unendliche Thätigkeit des Ich sich selbst begränzt, d. h. in eine endlich verwandle (in Selbstbewußtseyn), ist nur dann begreiflich, wenn sich beweisen läßt, daß das Ich als Ich unbegränzt ist, und umgekehrt, daß es als Ich begränzt, nur in so fern es unbegränzt ist.“*)

Indem der Geist nicht eher ruht, bis er den Act seines Thuns selbst anschaut, so entstehen Formen, welche mit dem Acte von gleicher Wesenheit sind. Hier in dem objectivirten Organismus gelangt er zum Selbstbewußtsein; nur durch ein Leib- und Schaubarwerden des Activen ist Selbstbewußtsein möglich. Aber diese Concentration der Außenwelt zur nachbildlichen Innenwelt wird getragen von der subjectiven Außenwelt; daher erscheint das Wissen als eine Totalität, und organische Einheit, welche von oben nach unten geschlossen ist.

*) Schelling, System des transc. Id. S. 71 u. 72.

b.

Aber der Organismus des Wiſſens erfordert auch eine Geſchloſſenheit von Links nach Rechts, zwiſchen dem Bilde und der Sache. Der Geiſt hat nämlich überall das Beſtreben, in dem Objecte zu ruhen, alſo ohne Bewegung es zu beſitzen oder anzuſchauen. Nun aber muß doch zwiſchen der erſten und zweiten Bildung, der Anſchauung und Reflexion, eine dritte, beide zugleich vereinigende Kraft vorhanden ſein, welche ſie zugleich anſchaut. Hier ſcheint vermöge der Subjection und Objection in den Denkformen eine Gleichförmigkeit zu herrſchen.

Wegen der Subjection und Objection wird alſo daſſelbe Object eine zweifache Faſſung erhalten müſſen, eine durch die Intuition, die andere durch die Reflexion. Es bezieht ſich das Wort Gott, und der Begriff: Höchſtes Weſen, auf daſſelbe äußere Object. Man verſteht unter jedem Gliede daſſelbe, doch werden beide zuſammen feſtgehalten, und zu einem Ganzen verbunden, ſo daß jeder Theil daſſelbe ſagt, wie das Ganze.

Da vermöge des Beſtrebens des Geiſtes, in dem Objecte zu ruhen, alle Gebilde einen objectiven Character annehmen müſſen, ſo verwandelt ſich die von oben nach unten gehende Linie in die von Links nach Rechts. So trat an die Stelle des Subjectiven die Subjection, die Idee u. ſ. w.; an die Stelle des Objectiven die Objection in dem Begriffe, welcher gleichſam mit ſeiner Mehrgliedrigkeit die ganze Bildung nochmal wiederholt. So ſteht Gott nicht mehr einer Anſchauungsform, der Welt, gegenüber, ſondern Reflexen, durch die er der Welt entgegengeſetzt wird. Endlich hat ſich aber auch der Geiſtesblick zwiſchen die Subjection und Objection als das Werk und das Centrum des Ganzen geſtellt, woraus der ganze Körper des Wiſſens ſelbſtthätig ſich ausgeſtaltet.

In dieſer trilogiſchen Nachformung hat daher jedes Glied ſeine Bedeutung; jedes iſt es nur durch und im Ganzen.

Der Theil hat nur so lange Leben, als er mit dem Ganzen verwachsen ist. Das absolute Wissen aber zerstört diese Totalität und läßt ein Glied aus dem andern hervorgehen, gleich als ob das Auge die Ursache des Ohres oder das Ohr die Ursache des Auges wäre.

Wird nämlich die Einheit zwischen dem Wissen und dem Gewußten verkannt, so muß in dem ersten Falle das Wissen als ein leeres, nichtiges und flüchtiges erscheinen, so daß ihr kein Object entspricht. Daher kann Hegel vom reinen, d. h. leeren Sein sprechen, in dem nichts angeschaut wird. Es ist gegen das Aeußere gehalten nur als nichtig und leer zu erkennen. So erkennt man, daß Hegel nimmer eine Ahnung von einer idealen Betrachtung hat, in welcher die Form von der Sache nicht getrennt wird. Im andern Falle aber wird das Wissen ein concretes und erfülltes genannt, weil es selbst mit dem Objectiven verwechselt wird. Daher ist Gott in dem Satzverhältnisse nach Hegel ein völlig sinnloser Name; erst das Prädicat sagt, was er ist, d. h. hier wird er erst lebendig.

Es ist aber jener Ternar durchweg festzuhalten, wornach dem Wissen immer ein Gewußtes entspricht. Selbst in der Reflexion ist die Form von der Sache nicht zu trennen, oder indem man von dem Begriffe oder der Idee Gottes spricht, darf man diesen Verband nicht zerstören oder ihm, wie der Absolutismus, die Fassung geben: Gott ist die Idee, oder die Idee ist Gott, oder die Idee ist das Lebendige oder das Prius von Gott. Es darf kaum bemerkt werden, daß es auf demselben Irrthume beruht, die Natur Gottes in die Fassung: die Natur in Gott, umzustellen, wodurch das ganze Horoscop verändert wird. Diese vielbesprochenen Worte, wornach die Natur in Gott, der Grund der Existenz von der Existenz getrennt wird, finden in dem Unvermögen, sich zur idealen Anschauung zu erheben, ihren Erklärungsgrund.

Indem das Ganze durch die innere, centrale Einheit allein besteht und erhalten wird, erscheint der Absolutismus als Atomismus, als ein in sich selbst erloschener Organismus,

in dem die Glieder ihre wahre Stellung verloren haben. Die Realwelt muß dem Absolutismus nur als ein Modus vom Denken erscheinen, also die Denkform die Seele, das Innere derselben sein; weil er in der Reflexion, worin allein seine Heimath ist, den Begriff gegen die Sache setzen muß und zwischen zwei Dingen keine bindende Einheit, die ihm fehlt, nach der Reflexion gedacht wird. Eine solche bindende Einheit gibt es nur in der Anschauung, wodurch das Bild unmittelbar mit der Sache vereint wird. Ebenso aber behauptet der Absolutismus, wenn er von dem Realen ausgeht, daß das Wissen nur eine Modification vom Sein ist. So erscheint daher sowohl das Wissen als das Sein als Modification, woraus der Realismus und Idealismus hervorgeht.

Demnach entstehen im absoluten Wissen ebenfalls zwei Seiten, so daß auf der ersten das Ideale ganz und gar auch das Reale ist, und auf der entgegenstehenden das Reale ebensosehr auch das Ideale ist. Der Absolutismus der beiden letzten Systeme begreift sich selbst durchaus nicht, wenn das eine System in dem andern entweder nur den Idealismus oder den Realismus sehen will. Daher geht nach Hegel die Idee in die Natur über, wie die Natur wiederum in den Geist sich verwandelt. In anderer Fassung spricht sich Hegel in seiner Logik so aus: *) „Die Idee aber hat sich in jenem Resultate dahin bestimmt, die zur Wahrheit gewordene Gewißheit zu seyn, die Gewißheit, die nach der einen Seite dem Gegenstande nicht mehr gegenüber ist, sondern ihn innerlich gemacht hat, ihn als sich selbst weiß, — und die auf der andern Seite das Wissen von sich als von einem, das dem Gegenständlichen gegenüber und nur dessen Vernichtung sey, aufgegeben, dieser Subjectivität entäußert und Einheit mit seiner Entäußerung ist.“ Nach Schelling sind ebenso nur zwei Fälle möglich für die gesammte Philosophie. *) „Entweder wird das Objective zum Ersten gemacht, und ge-

*) Gesammtausgabe, III. S. 58.

fragt: wie ein Subjectives zu ihm hinzukomme, das mit ihm übereinſtimmt? — Oder das Subjective wird zum Erſten gemacht, und die Aufgabe iſt die: wie ein Objectives hinzukomme, das mit ihm übereinſtimmt? — Das Objective zum Erſten zu machen, um das Subjective daraus abzuleiten, iſt, wie ſo eben gezeigt worden, Aufgabe der Natur-Philoſophie.

Wenn es alſo eine Transcendental-Philoſophie gibt, ſo bleibt ihr nur die entgegengeſetzte Richtung übrig, vom Subjectiven, als vom Erſten und Abſoluten auszugehen, und das Objective aus ihm entſtehen zu laſſen. In die beiden möglichen Richtungen der Philoſophie haben ſich alſo Natur- und Transcendental-Philoſophie getheilt, und wenn alle Philoſophie darauf ausgehen muß, entweder aus der Natur eine Intelligenz, oder aus der Intelligenz eine Natur zu machen, ſo iſt die Transcendental-Philoſophie, welche dieſe letztere Aufgabe hat, die andere nothwendige Grundwiſſenſchaft der Philoſophie.“

Hier zeigt ſich der Dualismus in ſeiner ganzen Blöße; aber es muß zugleich der Monismus ihm beigeſellt ſein. Denn in der von Hegel angeführten Stelle haben ſich zwei Richtungen ergeben, wovon in der einen der Gegenſtand ebenſoſehr auch der Begriff, und in der andern der Begriff ebenſoſehr auch der Gegenſtand iſt; wie in der abſoluten Identität das Ideale und Reale ebenſo verbindungslos beiſammen beſteht. Daher erſcheint es nun als eine Illuſion, wenn aus der Natur der Geiſt, aus dem Geiſte die Natur hervorgehen ſoll; denn beide ſind ja völlig daſſelbe. Es iſt ein Spiel um nichts und für nichts.

Daher iſt das dritte Moment noch näher zu beſprechen. Das Ideale und Reale erſcheinen in dem Wiſſen als identiſch, nicht als einerlei; indem jedem Denken etwas entſpricht, ohne daß das Object real angeſchaut wird, nennt man dieſe Congruenz des Denkens Identität oder Dieſelbigkeit. Dieſe Die-

*) Syſtem des transc. Id. S. 2—5.

ſelbigkeit liegt aber nur in der Anſchauung; in der Reflexion hingegen werden drei Elemente unterſchieden, nämlich die Sache, das Bild und die Einheit. Was in der intellectuellen Anſchauung die Identität iſt, das erſcheint hier als Unität, in der die zwei andern organiſch verbunden gedacht werden.

Dieſe Identität verwandelt der Abſolutismus in Einerleiheit, und erklärt ſie für eine ſubſtanzielle Gleichheit; daher ihm mit dem Begriffe, unabhängig vom Denken oder dem anſchauenden Geiſte, ſchon die Sache gegeben iſt. Er gelangt alſo nicht zur Einheit, daher ihm jede Verbindung durch die Anſchauung als ein Unding erſcheinen muß. Es wird jeder Gegenſatz für die Reflexion aufgehoben; denn zur primitiven Einheit, welche ſelbſt das Afterwiſſen möglich macht, gelangt der Abſolutismus nicht.

„Das Weſen der Philoſophie, ſagt Hegel, *) iſt häufig von ſolchen, die mit dem Denken ſchon vertrauter ſind, in die Aufgabe geſetzt worden, zu beantworten, wie das Unendliche aus ſich heraus und zur Endlichkeit komme? — Es iſt aber gezeigt worden, und es erhellt, ohne weiter in die Beſtimmung des Endlichen und Unendlichen einzugehen, unmittelbar, daß das Unendliche in dem Sinne, in dem es von jenem Reflectiren genommen wird, — nämlich als dem Endlichen gegenüberſtehend, — darum weil es ihm gegenüberſteht, an ihm ſein Anderes hat, daher ſchon begrenzt, und ſelbſt endlich, das Schlechthinunendliche iſt. Die Antwort auf die Frage, wie das Unendliche endlich werde, iſt ſomit dieſe, daß es nicht ein Unendliches gibt, das vorerſt unendlich iſt, und das nachher erſt endlich zu werden, zur Endlichkeit herauszugehen nöthig habe, ſondern es iſt für ſich ſelbſt ſchon ebenſo ſehr endlich als unendlich.“

Durch den Monismus iſt die Sache die Idee und die Idee die Sache; er weiß alſo von keinem Fortgange, indem jedes auch zugleich ſein Gegentheil iſt. In der That aber iſt

*) A. a. O. S. 160. 161.

in dem Wiſſen die Sache enthalten, nicht abſolut, ſondern für einen denkenden vermittelnden Geiſt, und zwar in der idealen Anſchauung unmittelbar, in der Reflexion oder Unterſcheidung mittelbar. Daher kommt die denkende Betrachtung von dem einen zum andern, nicht ſo als ob ſich der Begriff ſelbſt evolvirte, oder im Begriffe ſchon die Sache mitgeſetzt wäre, ſondern weil das A nicht gedacht werden kann, wenn ihm nicht ein B entgegenſteht. Das Rechts und das Links iſt alſo durch eine dritte Kraft vermittelt, ſo daß beide nicht zuſammen fallen und auseinander treten. Das Centrum beider Seiten fällt ſonach in die verknüpfende Anſchauung, als deren Produkt das Iſt gilt.

Wie die Organiſation von Links zu Rechts, welche in der Thierwelt hervorbricht, lebendiger iſt, denn die der Pflanzenwelt, wo der Zug von Oben nach Unten und von Unten nach Oben geht, ſo erſcheint auch das Wiſſen auf dieſer Stufe, wo gleichſam die erſte Grundlage überformt iſt, als organiſcher; denn das Oben hat ſich in der Subjection, das Unten in der Objection von der Gebundenheit losgemacht und iſt zu einer eigenen Umſchloſſenheit geworden.

c.

Das Wiſſen bildet alſo eine vollkommene Einheit und Geſchloſſenheit. Wenn das Wiſſen für ſich beſtehen und nicht zerfallen ſoll, ſo kann und darf es nur ſich ſelbſt gleich, nur mit ſich ſelbſt identiſch ſein, um auf das Prinzip des Ausganges wiederum zurückzukehren.

In der Selbſtgleichheit hat es ſeine Grenze gegen die Anderheit gefunden; wenn es ſich ſelbſt nicht gleich wäre, würde es gar nicht ſein, weil jedes Ding nur durch die Selbſtgleichheit iſt. Durch dieſe Selbſtgleichheit, welche auf ſein Weſen geht, iſt aber nicht ausgeſchloſſen, daß gerade das Wiſſen darin beſteht, ein Anderes darzuſtellen und abzuſpiegeln, das Bild von einer Sache zu ſein. In der Selbſtgleichheit liegt ferner nicht, daß es in ſich ſelbſt nicht geglie-

dert und organisirt ist. Denn die Selbstgleichheit bezieht sich nur auf die Grenze gegen Anderes; was also inner dieser Grenze liegt, kann in sich selbst bestimmt und articulirt sein. Aber dieses Gesetz der Identität gilt nicht nur für das Ganze, sondern auch für den Theil, jede Erkenntnißform, welche ebenso wiederum nur dieses gegen eine abgespiegelte Sache ist.

Wenn es aber sich selbst gleich ist, so hat es auch eine Grenze; es muß nach Außen bestimmt sein. Was nicht geschlossen ist, ist überhaupt nicht. Nur kommt es darauf an, ob es sich selbst erfüllt und vollkommen genügt, oder ob es nur ein Nachbild von einer geistigen Kraft ist. Es hat sich sofort ergeben, daß ihm überhaupt keine Selbstheit, vielweniger die höchste und letzte zukomme. Ist es also nicht der höchste Ternar, der Alles in seine Grenzen schließt, aber nicht mehr umschlossen wird, so ist es einem andern Ternare beigeordnet, die zusammen wiederum in einem dritten gefaßt werden. So ist also das Wissen nicht Alles in Allem, sondern seine Grenze berührt eine andere Grenze. In höchster Spannung ergibt sich sonach die Ideal- und Realwelt.

Die Organisation geschieht demnach dadurch, daß jedes Glied sich selbst gleich ist. Durch die Selbstgleichheit ist für das Denken die höchste Analyse hervorgetreten, indem jedes Element nur zugleich eine Einheit bildet. Aber das Element ist zugleich nur ein Theil, das zu einem Theile hinzutretend einen Organismus bilder. Mehre solcher Organismen bilden wiederum einen höhern.

Hiebei ist aber wohl zu bemerken, daß der höhere Organismus nicht aus den niedern, nachbildlichen zusammengesetzt ist, oder daß die Summe der Elemente zugleich eine höhere Trilogie bildet. Diese summarische Einheit ist undenkbar, indem jede Einheit nur gegen eine Zweiheit bestimmt sein kann. Es können an einem Lebendigen die Theile genau angegeben werden, wie an dem Leibe die Organe der Bewegung, des Sehens, des Ernährens u. s. w., aber wollte man diese losgetrennten Theile wiederum verbinden, so wäre dieß

nur eine äußerliche Aneinanderreihung; das Leben würde immer fehlen.

Dazu kommt aber in dem Wissen noch ein besonderer Umstand, daß nämlich im Wissen keine Theile, sondern Nachbildungen und Stufen entstehen, wovon jede Bildung sich auf das Ganze bezieht. Es ergeht hiebei dem Denker, wie dem Wanderer, der einen fernern Gegenstand erblickt. Er hat ihn in allen Stadien ganz vor sich, jedoch in dem ersten nicht so deutlich, wie in den nachfolgenden, wo er sich immer mehr dem Gegenstande nähert. Es wäre aber ganz irrig, den betrachteten Gegenstand aus allen diesen Erkenntnißstufen bestehen zu lassen und davon zusammengesetzt zu denken, wie es das absolute Wissen thut. Ebenso gibt es in einem lebendigen Organismus Acte, die nur durch das Ganze möglich sind, wie das Sehen, die Bewegung, ebenso Zustände, wie Ruhen und Gehen u. s. w. Lasse das lebendige Wesen daraus zusammengesetzt sein, so bekommst du ein Hirngespinnst, das nur in einem verschobenen Kopfe Platz haben kann.

Daraus ist klar, daß im Denken die analytische Thätigkeit immer zugleich mit der synthetischen, die Reflexion mit der intellectualen Anschauung verbunden sein muß, wenn ein gesundes Product entstehen soll. Die erste Thätigkeit zergliedert, verdaut gleichsam den Stoff, die zweite verwandelt ihn, gibt ihm Kraft und Leben. Nur in der rechten Unterscheidung und Einigung liegt die Wahrheit. Es ist fast undenkbar, wie man zwischen einer analytischen oder synthetischen, also zwei Methoden unterscheiden kann, da beide nur die Elemente der Einen Methode sind.

Dem absoluten Wissen ist die synthetische Thätigkeit des Geistes völlig abhanden gekommen; daher verfließt ihm die Grenze zwischen den Denkelementen und dem organischen Ganzen der Realwelt.

Es ist eine ganz gewöhnliche Behauptung des absoluten Wissens, daß jedes Ding aus Absolutem und Relativem besteht, zugleich unendlich und endlich ist: „Bei dieser Ein-

richtung der Dinge, äußert sich Schelling, *) da aus dem Unendlichen und dem Endlichen alles ist, was für ewig geachtet wird, alles aber, was wir wahrhaft unterscheiden, das eine oder das andre von beyden seyn muß, ist nothwendig, daß von allem Eine Idee hinwiederum also alles in Einer Idee sey. Denn die Idee unterscheidet sich von dem Begriff, dem nur ein Theil ihres Wesens zukommt, dadurch, daß jener bloße Unendlichkeit ist und eben deswegen unmittelbar auch der Vielheit entgegengesetzt, jene dagegen, indem sie hier Vielheit und Einheit, Endliches und Unendliches vereinigt, auch gegen beyde völlig gleich sich verhält. Da wir nun schon früher gelehrt worden sind, daß sich die Philosophie nur mit den ewigen Begriffen der Dinge zu beschäftigen habe, so wird die Idee aller Ideen der einzige Gegenstand aller Philosophie seyn, diese aber ist keine andre, als welche die Ungetrenntheit des Verschiedenen vom Einen, des Anschauens vom Denken ausgedrückt enthält."

Diese Ohnmacht, das Getrennte wiederum zur lebendigen Einheit zu gestalten, gewahrt man vorzüglich in dem Atomismus und Monadismus, einem Systeme, das Alles aus Theilen, die aber sich selbst nicht berühren, zusammengesetzt sein läßt. Hier soll die Aeußerung Hegels darüber eine Stelle finden.**) „Das Leibnitzische vorstellende Wesen, die Monade, ist wesentlich Ideelles. Das Vorstellen ist ein Fürsichseyn, in welchem die Bestimmtheiten nicht Grenzen und damit nicht ein Daseyn, sondern nur Momente sind. Vorstellen ist zwar gleichfalls eine concretere Bestimmung, aber hat hier keine weitere Bedeutung, als die der Idealität; denn auch das Bewußtseynslose überhaupt ist bei Leibnitz Vorstellendes, Percipirendes. Es ist in diesem Systeme also das Andersseyn aufgehoben; Geist und Körper, oder

*) Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge. Reutlingen, 1834. S. 43.

**) Gesammtausgabe, III. S. 171.

die Monaden überhaupt ſind nicht Andere für einander, ſie begrenzen ſich nicht, haben keine Einwirkung auf einander; es fallen überhaupt alle Verhältniſſe weg, welchen ein Daſeyn zum Grunde liegt. Die Mannigfaltigkeit iſt nur eine ideelle und innere, die Monade bleibt darin nur auf ſich ſelbſt bezogen, die Veränderungen entwickeln ſich innerhalb ihrer, und ſind keine Beziehung derſelben auf andere. Was nach der realen Beſtimmung als da ſeyende Beziehung der Monaden auf einander genommen wird, iſt ein unabhängiges nur ſimultanes Werden, in das Fürſichſeyn einer jeden eingeſchloſſen."

Die Kluft, welche mit Kant im Wiſſen eingetreten, ſuchte man in der nachfolgenden Zeit gewaltſam zu überſpringen, indem der Gedanke das Lebensprinzip des Objectiven ſein ſollte. Hier tritt alſo eine Zuſammenſetzung des Gedankens und des Gedachten zu einer Einheit ein, weil die organiſirende Thätigkeit im Denken ganz verſchwand. „Es iſt aber, ſagt Hegel,*) die Kantiſche Objectivität des Denkens inſofern ſelbſt nur wieder ſubjectiv, als nach Kant die Gedanken, obſchon allgemeine und nothwendige Beſtimmungen, doch nur unſere Gedanken und von dem, was das Ding an ſich iſt, durch eine unüberſteigbare Kluft unterſchieden ſind. Dagegen iſt die wahre Objectivität des Denkens dieſe, daß die Gedanken nicht blos unſere Gedanken, ſondern zugleich das Anſich der Dinge und des Gegenſtändlichen überhaupt ſind."

Wenn man aber beide Seiten, die im wahren Wiſſen durch die Identität zu einem ternaren Organismus verbunden ſind, zuſammenhält, ſo ergibt ſich mit Nothwendigkeit, daß das innere Prinzip die Negation und der Widerſpruch iſt, welches Prinzip denn auch wirklich von Hegel aufgeſtellt und überall, nicht etwa unbewußter Weiſe, ſondern mit vollem Bewußtſein, durchgeführt wurde. „Das, wodurch ſich der Begriff ſelbſt weiter leitet, — ſind ſeine Worte**) — iſt das Negative, das er in ſich ſelbſt hat. — Kant's dialektiſche Dar-

*) Geſammtausgabe, VI. S. 89.

**) Werke, III. S. 41.

ſtellungen in den Antinomien der reinen Vernunft verdienen zwar, wenn ſie näher betrachtet werden, freilich kein großes Lob; aber die allgemeine Idee, die er zu Grunde gelegt und geltend gemacht hat, iſt die Objectivität des Scheins und Nothwendigkeit des Widerſpruchs, der zur Natur der Denkbeſtimmungen gehört: zunächſt zwar in der Art, inſofern dieſe Beſtimmungen von der Vernunft auf die Dinge an ſich angewendet werden; aber eben, was ſie in der Vernunft und in Rückſicht auf das ſind, was an ſich iſt, iſt ihre Natur. Es iſt dieß Reſultat, in ſeiner poſitiven Seite aufgefaßt, nichts anderes, als die innere Negativität derſelben, als ihre ſich ſelbſtbewegende Seele, das Prinzip aller natürlichen und geiſtigen Lebendigkeit überhaupt. Aber ſo wie nur bei der abſtract-negativen Seite des Dialektiſchen ſtehen geblieben wird, ſo iſt das Reſultat nur das Bekannte, daß die Vernunft unfähig ſey, das Unendliche zu erkennen; — ein ſonderbares Reſultat, indem das Unendliche das Vernünftige iſt, zu ſagen, die Vernunft ſey nicht fähig, das Vernünftige zu erkennen."

Aber wir müſſen im Intereſſe der Wahrheit hinzuſetzen, ein noch ſonderbareres Reſultat, indem Gott zuerſt zur Vernunft gemacht wird, um ſagen zu können, der Begriff begreife ſich ſelbſt, ein Reſultat, das den Gipfelpunkt und das Ende des Abſolutismus bildet, weil der Widerſpruch und die Negation damit ihr Centrum erreichten.

Das abſolute Wiſſen hat alſo in dieſem Kreiſe damit geendet, alle Objectivität zu einem Mythos vom Begriffe zu machen. Es iſt aber nicht nur die Außenwelt ein leerer Schein, hinter dem nichts iſt, ſondern auch das Denken iſt ein Mythos. So iſt das ganze Gebäude des Wiſſens vom Grunde aus zerſtört, ſtatt des Lebens hat die Negation ihre Behauſung aufgeſchlagen, wo ſie zur eigenen Pein und Qual ſich ſelbſt negiren muß; denn dieß iſt der ärgſte Tod, der nicht ſtirbt.

Zweites Buch.

Der Geiſt kann nicht in dem engen Kreiſe des Wiſſens ruhen; denn er findet nur in einem lebendigen Andern ſeine Ergänzung und Belebung. Es hat ſich nämlich als ein nicht zu bezweifelndes Reſultat des Wiſſens ergeben, daß der Geiſt die lebendige Wurzel des Wiſſens, dieſes ſeine immanente That iſt. Das Wiſſen iſt demnach etwas Secundäres, durch Freithätigkeit Geſetztes. Nimmt man das Gegentheil an, ſo verfällt man nothwendig den Widerſprüchen des abſoluten Wiſſens, die in dem einen Principe zuſammenlaufen, der Widerſpruch und die Negation ſelbſt ſei die höchſte Wahrheit, das leitende Prinzip von Allem.

Das Wiſſen aber hat ſich nicht nur als ein nachbildliches Sein ergeben, ſondern auch und zugleich als ein nachbildliches Thun. Denn ein ſecundäres Sein iſt nicht möglich, als durch Setzung; folglich geht dem nachbildlichen Sein ein vorbildender Act voran. Dieſer vorbildende, über dem Wiſſen liegende und ihm vorangehende Act iſt nur in dem Schauen gegeben.

Aber damit iſt der Proceß noch nicht vollendet. Jeder Act fordert ein Object, auf welches er geht. Der Act geht aber nicht auf ſich ſelbſt, und nicht auf das ſchauende Subject. Nicht auf ſich ſelbſt, weil keine That ſich ſelbſt handelt; nicht auf das Subject, weil ein wirkendes Princip nur wirken kann durch die Zumalheit mit einem Objecte, ſo daß dieſes nicht erſt Reſultat des Wirkens iſt. Die Selbſtanſchauung, um den daraus etwa entſtehenden Einwurf abzuſchneiden, geſchieht nur durch Spiegelung in einem Andern;

ſo daß alſo hier dieſelbe Unterſcheidung vom Subject, Act und der Anderheit vorkommt.

Weil es alſo einen vollgiltigen Act, der über dem Wiſſen liegt, gibt, ſo muß es auch ein vollgiltiges, kein nachgebildetes Object geben, das nicht erſt ein Product des Actes iſt. Folglich gewinnen wir eine höhere Region, indem wir einen über das Wiſſen und die Erkenntnißformen hinausliegenden Act annehmen; dieſen anzunehmen ſind wir aber gezwungen, weil der Menſch Selbſtheit iſt.

Freiheit iſt ein bedeutſames Wort, deſſen Sinn um ſo mehr verkannt worden zu ſein ſcheint, deſto mehr man darüber ſprach. Zuerſt gilt Freiheit nicht als ein ſelbſtthätiges, gegenſatzloſes Thun, wie es der Abſolutismus auffaßt, wo es mit dem ſchaffenden Ich zuſammenfällt. Da aber urſprünglich alles Einheit und Leben iſt, ſo ſtellte ſich dieſes Thun als Negation der Wirklichkeit, als reine Negation im höchſten Grunde heraus. Es muß jeder Gegenſatz hinweggedacht werden; denn nur ſo erſt iſt es nach dem Abſolutismus frei. Denke aber jeden Gegenſatz hinweg, ſo verwandelt ſich die Freiheit in Etwas, wofür es keinen Namen gibt. Dieſe namenloſe Negation erſcheint als ſich ſelbſt hervorbringend, als ſich zugleich vernichtend, indem ſie ſich in die Anderheit umgebiert, als das Prius jeder Wirklichkeit. Sie iſt kopflos, jeden Anfang in der Selbſtheit abſtreifend, ebenſo fußlos, jede Endſchaft ausſchließend, und doch auch nicht Mitte, ein in ſich ſelbſt zerfließendes Weſen. Will ſie der Anfang ſein, ſo hat ſie Mitte und Endſchaft negirt; will ſie Mitte ſein, ſo iſt ihr der Anfang und das Ende zerronnen; will ſie Reſultat ſein, ſo hat ſie Anfang und Mitte ausgeſchloſſen. Daher die durch die Negation geſetzte Trilogie: Alles, Nichts und Beides ſowohl zu ſein als nicht zu ſein, zu werden und nicht zu werden.

In dieſe Negation hat ſich der Freiheitsbegriff umgeſtaltet, welcher als Geiſt, als Subjectobjectivirung auftretend der Höhepunkt ſpeculativer Wiſſenſchaft ſein ſollte. Doch hat

ſich in den letzten zwei Syſtemen ſelbſt die Spaltung zwiſchen freiem und nothwendigem Wiſſen ergeben, obwohl im Grunde jedes das andertheilige Prinzip einſchließt. Schellings freies Wiſſen beſteht nur in dem unreflectirten Erkenntnißacte, während das nothwendige Wiſſen den Begriff als das Erſte ſetzt. Schellings Prinzip iſt ein Act, der erſt Begriff wird, Hegels Princip der Gedanke, der ſchon Begriff iſt. So haben ſich die zwei durch einen höhern Act verbundenen Reflexionen des Erkennens nochmals entzweit, ohne daß ſich das eine, oder das andere Syſtem der Wahrheit rühmen könnte.

Die Zeit mißverſtand und mißverſteht beide Richtungen, indem das Freiheitsſyſtem ebenſo wenig in die Wirklichkeit hinausführen kann, als das Nothwendigkeitsſyſtem. Da es vom letztern allgemein angenommen wird, daß alle Wirklichkeit unter ſeiner Hand verſchwinde, ſo wollen wir dieſes auch gerade durch jene Stellen, womit man das Gegentheil vom erſten Syſteme beweiſen will, darthun. „Ich will nicht das bloße Seyende; ich will das Seyende, das Iſt oder exiſtirt. — In dieſem Sinne alſo ſteht der Philoſophie noch eine große, aber in der Hauptſache letzte Umänderung bevor, welche einerſeits die poſitive *) Erklärung der Wirklichkeit gewähren wird, ohne daß andererſeits der Vernunft das große Recht entzogen wird, im Beſitz des abſoluten Prius, ſelbſt des der Gottheit zu ſeyn.“

Iſt nun die Vernunft das Erſte ſelbſt von Gott, ſo iſt Gott erſt eine Folge von dem ſchöpferiſchen Acte; aber daſſelbe ſagt auch die negative Philoſophie, nur wird hier der Begriff zum Erſten gemacht, während es dort das Wollen nach der angeführten Stelle iſt. Schelling will nicht das bloß Seiende, ſondern nur ſchlechthin das Seiende, ebenſo nicht

*) Poſitiv heißt das gerade Gegentheil von dem, was darin liegt, es hat active Bedeutung — das Ponirende. Poſitive Philoſophie heißt alſo eine Philoſophie, nach der Alles durch einen ponirenden Act entſteht; daher: Ich will. —

das Sein, ſondern das Seiende. Das poſitive Syſtem, wie man es fälſchlich nannte, iſt realiſtiſch; denn es läßt aus dem Seienden den Begriff hervorgehen. Das negative Syſtem iſt nominaliſtiſch, weil der Begriff die Urſache des Seienden iſt. Das poſitive Syſtem iſt aber wiederum negativ und widerſpricht ſich ſelbſt, weil es dennoch die Vernunft zum Prius der Gottheit macht.

Indem wir alſo in fortſchreitender Bewegung einen Act über dem Wiſſen annehmen mußten, ſo ergab ſich zugleich ein höherer Ternar, in dem das Object wie das Subject zugleich mit dieſem Acte beſteht. Dadurch geſchieht der Eintritt in die Wirklichkeit, inſoferne das Wirkliche dem Nachbildlichen gegenüber ſteht, ſo daß Letzteres als ein Gewirktes (positum), Erſteres als Wirkendes (ponens) erſcheint.

Dieſes Wirkliche iſt aber das unbildlich Wirkliche, ſo daß das Entgegengeſetzte unter der Form eines höhern Wirkens und Thuns angeſchaut wird. Das Wirkliche erſcheint ſonach in der Reflexion. Dieß iſt das erſte Moment. Aber dem Objecte ſteht ein Subject gegenüber, das freithätig wirkt, ſo daß der Act ſelbſt nur in einem Agens ruht. Hier kommen alſo zwei thätige Selbſtheiten in Wechſelwirkung, während im dritten Momente beide Thätigkeiten in der Form des Wiſſens erſcheinend betrachtet werden müſſen. Damit wäre das beſtimmt, was man Religion zu nennen pflegt.

I. Moment.

a.

Die objective Welt muß unmittelbar erkannt werden. Es gibt aber in dem Erkennen dieſer Art eine dreifache Form der Erkenntniß.

Nur Einiges erkennt der Geist durch das Anschauen und die Erfahrung. Allein diese Objecte sind der Zahl nach sehr gering; nur was in der nächsten Umgebung ist, vermag er leiblich anzuschauen. Diese Erkenntniß fällt über jede Reflexion hinaus; denn die Reflexion oder das Denken kann nur dann eintreten, wenn die Außenwelt verlassen, die Anschauung aufgehoben wird. Hier ist eine Vermittlung möglich und nothwendig; sie ist möglich, weil das zu Vermittelnde nicht schon in unserem Bereiche ist. Sie ist nothwendig, weil alle Objecte unter sich innig zusammenhängen, so daß der Geist von einem Gliede zum andern in dieser Kette fortläuft.

Die Erkenntniß durch Anschauung und Erfahrung ist unmittelbar, jedoch nicht mittellos (ἄμεσον); denn es kommt ein dreifacher Bezug vor, der mit dem Objecte, Subjecte und der Anschauung gegeben ist. Die Unmittelbarkeit bezieht sich also auf das Erkennen, nicht auf das Object oder Subject, so daß zwischen dem Objecte und Subjecte keine dritte Objection vorkommt. Denn das Erkennen steht mit dem Subjecte so in Verbindung, daß es mit demselben nur Eine Totalität bildet. Als drittes Glied wird es erst durch die Reflexion gesetzt.

Indem dieses zu unterscheidende Dritte keine Objection, sondern ein Act ist, ist die Erkenntniß in ihrer ersten Einfachheit gegeben; denn ein Object kann nur durch einen Act vermittelt sein. Der Lateiner setzt dem, was wir unmittelbar nennen, das durch Anderes entgegen (dem per se das per alium), indem das Subject im ersten Falle selbst mit dem Objecte zusammenhängt, was in dem andern Falle nicht statt findet. Das Gehörte, Geglaubte erfordert daher schon ein Mittelglied (per alium).

In der Unmittelbarkeit ist also nur Ein Ternar zu zählen. Wie nahm diese Unmittelbarkeit der Absolutismus? Er zerriß die Relation zwischen dem Objecte und Subjecte, und ließ das Subject und Object, das Ideale und Reale durch-

wegs einerlei sein. So sagt Schelling: *) „Ein absolutes Wissen ist nur ein solches, worin das Subjective und Objective, nicht als Entgegengesetzte vereinigt, sondern worin das ganze Subjective das ganze Objective und umgekehrt ist. Man hat die absolute Identität des Subjetiven und Objectiven als Prinzip der Philosophie theils blos negativ (als bloße Nichtverschiedenheit), theils als bloße Verbindung zweyer an sich Entgegengesetzten in einem andern, welches hier das Absolute seyn sollte, verstanden und versteht sie zum Theil noch so. Die Meinung war vielmehr, daß Subjectives und Objectives auch jedes für sich betrachtet nicht bloß in einer ihnen entweder zufälligen oder wenigstens fremden Vereinigung Eines sey. Es sollte überhaupt bei dieser Bezeichnung der höchsten Idee Subjectives und Objectives nicht vorausgesetzt, sondern vielmehr angedeutet werden, daß beide als Entgegensetzte oder Verbundene eben nur aus jener Identität begriffen werden sollen. — Jene gleich reine Absolutheit, jene gleiche Identität des Subjectiven und Objectiven, war, was wir in dieser Beziehung als die Identität, das gleiche Wesen des Subjectiven und Objectiven, bestimmt haben."

Unter der Unmittelbarkeit hat man daher nicht die Relationslosigkeit zu verstehen, sondern die erste, einfachste Verbindung oder Einheit. Diese Unmittelbarkeit ist überall vorhanden; denn nichts kann ohne einen Act gewußt werden. Der Act selbst aber liegt über jede Reflexion des Actes hinaus. Was angeschaut wird, ist kein Gegenstand des Nachdenkens, außer es wird zum Ausgangspunkte für ein Object genommen, das nicht angeschaut wird.

Der Unmittelbarkeit, welche in der Anschauung liegt, steht aber eine andere entgegen, welche völlig ohne Reflexion ist. Man nennt sie Erfahrung. Die Erfahrung kündigt sich als dasselbe für die Thätigkeit des Menschen an, was in der

*) Ideen zu einer Phil. der Natur. II. Aufl. S. 71.

Anſchauung ſich für das Erkennen ankündigt. Sie liegt in demſelben Gebiete, aber ihr Object iſt das Gefühl, theils das active, theils das paſſive. Die Anſchauung reicht weiter, als das Gefühl oder die Erfahrung, nach Außen; das Gefühl aber nach Innen. Der Menſch fühlt ſich ſelbſt; er iſt mit ſich ſelbſt im Contacte, ohne ſich anzuſchauen. Dieſe innere Thätigkeit, welche ganz mit dem Subjecte verwachſen iſt, iſt eine unmittelbare Berührung mit einem andern, ſohin unmittelbare Einheit mit einem Andern, wie das Anſchauen. Die Erfahrung ſteht ſomit der Vermittlung mit einem Entfernten durch das Denken, Hören oder Glauben entgegen.

Dieſe innere Inhäſion iſt es ferner, wodurch wir mit der exoteriſchen Welt zuſammenhängen, und welche über jede Reflexion hinausliegt. Dieſes Gefühl liegt in dem rein activen Gebiete, worin auch die Intelligenz ruht. Hier findet eine primitive Vermittlung ſtatt; die Sprache nennt das Vermögen für dieſes unmittelbare Hören und Sprechen die Vernunft, für das unmittelbare Nehmen und Geben den Willen. Jedes Vermögen iſt in gleicher Weiſe activ, wie paſſiv; darum liegt auch in dem vernehmenden Vermögen die Kraft der Anſchauung.

Sonach iſt die Vernunft, welche über den Verſtand hinausliegt, nicht bloßes Perceptionsvermögen, ſondern auch active Kraft. Iſt die Vernunft vernehmend, ſo iſt ſie ſowohl im Vernehmen als auch im Geben oder dem entſprechenden Worte im Sprechen activ; jedoch dort mit überwiegender Paſſivität, hier mit überwiegender Activität. Es zeigt alſo von Unkenntniß, wenn man den Verſtand über die Vernunft ſetzt, weil man doch erſt durch den Verſtand das Wiſſen habe, wobei man die Vernunft als bloß paſſives Vermögen auffaßt.

Es liegt alſo über dem Schauen, das der Vernunft als dem idealen Vermögen zukommt, noch eine höhere, gleichſam eine Erfahrungserkenntniß. Denn das geiſtige Anſchauen iſt bereits ein Vermitteltes, wo ſich der Geiſt von dem reinen

Thun losgerissen und dafür ein Bild gesetzt hat. Aber in Bezug auf die Reflexion ist das Anschauen das erste, unmittelbare Erkennen.

Sonach geht auch die Anschauung in ein rein actives Gebiet zurück, wo das Subject nicht mehr einem Objecte, sondern nur einem Subjecte gegenüber steht, der Geist nur vom Geiste erleuchtet wird. Das geistige Vernehmen und Reden ist zwar kein solches von Angesicht zu Angesicht, aber die Sprache hat für jene über das Persönliche hinausliegenden Acte keine andern Begriffe gebildet, als die von Vernehmen (Vernunft) und Wollen (Wille). Von Seite des vernehmenden Subjectes ist noch keine persönliche Thätigkeit eingetreten. Das sprechende Subject steht über dem vernehmenden. Daher wird nur von Seite des sprechenden Subjectes eine persönliche Thätigkeit erfordert, welches erst das empfangende zur Selbstthätigkeit bringen soll.

Ist also die erste selbstbewußte Thätigkeit im Erkennen die Anschauung nach allen ihren Stufen, so ist die Thätigkeit, welche die Anschauung veranlaßt, erleuchtend. Im Anschauen ist nämlich das Licht das Medium, wodurch der Geist mit dem Objecte in Verbindung steht; folglich entspricht dem unpersönlichen Anschauen die Erleuchtung.

Das Licht hat die Eigenschaft der Erwärmung, Erzeugung und Belebung. Ein solcher Vorgang im Menschen, der allerdings seiner Selbstthätigkeit im Wissen vorangehen muß, geht auch überhaupt aller Selbstthätigkeit voran, weil dadurch erst die Selbstthätigkeit entsteht. Ist aber diese erwacht, so ist das Gefühl, als ein Langen, Bewegen und Verlangen, vorhanden. Sonach ist das Vernehmen, welches gegen die reine persönliche Thätigkeit als Hören sich offenbart, primitiv ein Aufnehmen und Bewegtwerden.

Die Anschauung hängt daher innigst mit der Erfahrung zusammen. Ohne Erfahrung in dieser primitiven Weise keine Anschauung und somit kein Wissen. Jede Erfahrung ist aber eine Theilnahme an etwas, von einem Ternare, wo ein

Glied ebenfalls das Subject bildet. Man kann, wenn das erkennende Subject bereits thätig ist, das Anschauen die ruhende, passive, das Wollen aber die bewegliche, active Anschauung nennen.

Hieraus ergibt sich die Nichtigkeit der Behauptung, daß wir Alles in Gott anschauen. Denn es ist keine reale, persönliche Anschauung möglich, wohl aber eine geistige, ideale, welche aber schon vermittelt ist. Wir schauen nicht Alles in Gott an, weil wir Gott nicht selbst anschauen; daher kann nur von einer Reflexion die Rede sein, wornach die uns vermittelte Erkenntniß von Gott als die maaßgebende der andern angenommen wird.

Hieraus ergiebt sich ferner die Falschheit der sogenannten innern Offenbarung im Gegensatze gegen die äußere. Ueberhaupt ist jede Offenbarung eine äußere; sonst entsteht ein Dualismus, der nicht erklärt werden kann. Der Geist kommt nur durch einen persönlichen Act, der zugleich Sprechen ist, zum Wissen. Geht man an der Kette des Wissens zurück, nimmt man das Geschlecht als ein Ganzes, oder in seinem Stammvater, so entsteht das Anschauen nur durch die Rede des höchsten Wesens. Dieß ist also der Grund zu unserm Erkennen.

Wollte man die innere Offenbarung, von jeder historischen Vermittlung abgeschnitten, zur Ursache des Erkennens machen, — was ohnehin einen Widerspruch in sich enthält — so müßte man diesen Vorgang in ein Sprechen verwandeln. Aber alles Sprechen ist kein inneres, sondern bereits ein äußeres, dem andern Acte vorhergehendes. Daher läßt diese Ansicht die zwei Subjecte in Ein Subject zusammenfließen, und macht dadurch Alles unerklärlich.

Sonach gibt es drei Wege, auf denen der Mensch sowohl unmittelbar, d. h. durch einen Act, zur Erkenntniß der Außenwelt kommt, und wodurch er fortwährend damit verbunden steht. Wenn in der Anschauung überhaupt die unmittelbare Erkenntniß liegt, so kann sie eine reale oder ideale sein.

In der realen ist das Object präsent, in der idealen durch eine Form vorhanden. Die erste Vermittlungsart bezieht sich nur auf wenige Objecte; daher tritt für die Ideenwelt, die eigene Persönlichkeit, die Erfahrung ein. Für die andere Welt gibt es nur eine ideale Anschauung, welche durch eine Persönlichkeit vermittelt wird. Das Medium ist die Sprache, als äußere Thätigkeit.

Es erfordert die Bilderwelt selbst einen höhern Vorgang; die ideale Anschauung bedarf der Erfahrung und Vernehmung; die Vernehmung des Wortes. So viel ist indessen ohne alle Reflexion klar, daß es ein Ursubject, welches über alle Endlichkeit erhaben ist, geben müsse.

b.

Vernehmen, Füllen und Anschauen sind jene Acte des Subjectes, wodurch es mit der Außenwelt in unmittelbarer Verbindung steht. Während das Anschauen nach Außen, das Füllen nach Innen geht, sind in dem Vernehmen beide Seiten vermittelt. Aber den Grund vom Wissen bildet nur die ideale Anschauung. Diese ist nicht bloße Intuition und bloße Reflexion, sondern Speculation, Anschauung in einem dritten.

Dem Subjecte bleibt immer die Außenwelt ein Jenseitiges; aber im Wissen wird sie in das subjective Bereich hereingezogen. Dieses subjective Nachbild wird gegen die Subjection selbst wieder eine Objection. Wird nun in rückläufiger Bewegung die Vielheit wiederum in die Einheit aufgelöst; so muß die objective Welt immer in jenem trinären Verhältnisse erscheinen. Es kann also keine Form der objectiven Welt vorangehen, noch die Jenseitigkeit verschwinden.

Alles, was der Geist anschaut, ist nur ein Dieses, ein Einzelnes oder die Form desselben. Aber die Anschauung ist die erste Thätigkeit im Erkennen. Zu dieser tritt eine zweite verbindende, organisirende, wodurch eine Vielheit zur Einheit

gebracht wird. Das Eine ist entweder in der Ideal- oder Realwelt, je nachdem man im Denkprozesse einen Ausgang nimmt. Der Geist hat das Bild des Dreieckes in sich; es ist eine objective Totalität. Es liegt zwischen einer zweifachen Thätigkeit als Wegzeiger. Hat man die Idee des Dreieckes, so paßt dieß auf alle Dreiecke; der Mensch erkennt, wenn er in einer unterständlichern Sphäre Dreiecke nach der verschiedensten Form sieht, an ihnen dasselbe Ideal abgedrückt. Er faßt eine Vielheit immer in einer Totalität zusammen, z. B. Baum.

Dieser Richtung steht eine andere entgegen, wornach man an dem Dreiecke Elemente, Linien und ihre Richtungen, also Seiten und Winkel unterscheidet. Man kann diese im Gegensatze zur vorigen die reale nennen. Was im Dreiecke durch einen Blick vereinigt ist, das ist hier in eine Totalität aufgelöst. Dort ist die höhere, hier die summarische Einheit; dort die organische, hier die reflectirte Einheit.

Man kann in beiden Richtungen auch eine vereinzelnte Betrachtung eintreten lassen, so daß man die Linie, den Winkel u. s. w. gegen das Dreieck vergleicht. Das Dreieck enthält nun alle diese Elemente nicht als ihre Summe, nicht als ihr Allgemeines, sondern als individuelle Einheit. Daraus ist klar, daß erst durch die gegenseitige Beziehung und Vergleichung das Allgemeine und Besondere entsteht, und daß es außer diesen nur Individuelles gibt.

Wird aber das Allgemeine und Besondere festgehalten, so ist es das Besondere nur im Gegensatze zum Allgemeinen und das Allgemeine im Gegensatze zum Besondern. Es gibt nur einen Punkt, weil es einen Körper gibt, und einen Körper, weil es einen Punkt gibt.

Zwischen der Idee und dem Begriffe liegt also das Allgemeine und Besondere. Dort liegt die ideale Einheit, hier die reflexive Einheit, während das Allgemeine das Eine als bezogen auf das Enthaltene ist (unum, quod est versum = universale). Das Allgemeine ist das Eine, welches das durch

Reflexion Unterschiedene als Einzelnes in höherer Einheit verknüpft.

Hier wird also das Eine im Denken nachgebildet, und zwar durch die Reflexion. Aber das Eine kann selbst auf mehrere Einheiten bezogen werden, so daß das Eine nur im Denken liegt, z. B. das Thier gegen alle Thiere, der Mensch gegen alle Menschen. So entsteht das Ideal, weil hier zur Anschauung noch die Sache sich verknüpft, also die Idee des Menschen gegen alle Menschen. Es gibt aber kein Ideal außer dem Denken als Einheit; denn nur, was Einheit hat, besteht. Das Ideal ist aber nur eine bezogene Einheit.

Das Ideal ist daher nicht die Summe des Besondern, wie der Begriff die Summe des Unterschiedenen gegen eine lebendige Einheit ist. Das Ideal geht ferner nicht in das Besondere auseinander; denn jedes Individuelle ist reicher als das Ideale. Es kommt zum Ideale nicht erst ein Plus hinzu, damit ein Individuum entstehe, sondern es entsteht dieser Gegensatz durch die Vergleichung eines höhern Ternars gegen einen niedern. Es werden Mittelglieder ausgelassen. Denn die höhere Einheit, z. B. Mensch, ist nur gegen die Menschen bezogen eine Einheit, um diese Einheit einer andern, z. B. der Thierwelt, gegenüberzustellen.

Das Ideal entsteht also weder allein durch Abstraction, noch durch Synthese, sondern durch beide Thätigkeiten, durch Speculation. Das Ideale kann man daher nicht dem Particularen entgegensetzen, sondern nur dem Individuellen; denn das Particulare, durch Reflexion entstanden, hat keine Individualität, wie das dem Idealen entgegengesetzte Objective.

Das Ideal ist daher eine Concentration im Wissen, der eine reale Anschauung vorhergegangen ist; oder es ist das Centrum der vereinzelnten idealen Anschauung. Diese particularisirte Idealanschauung entspricht der Reflexion, während die Idee diesem Centralbilde entspricht. Daher gilt — alle Menschen — in der Logik so viel als — der Mensch. Das Ideal ist nicht das Urbild im Gegensatze zu einem Nachbilde;

denn das Original muß mit dem Nachbildlichen in eine und dieselbe Sphäre fallen. Das Original kann nicht dem Denken, das Nachbildliche aber der Realwelt angehören.

Aber im Ideale liegt der Uebergang vom Urbilde zum Nachbildlichen. Das Ideal ist Gattungseinheit, insoferne eine Vielheit des Individuellen im Denken zur Einheit gestaltet wird. Es ist also selbst nichts Individuelles; das Urbild aber ist reales Centrum, nicht mehr bloß ideales. Es ist selbst ein Individuum, aber nicht in coordinirter Weise. Eine solche Concentration gibt es in jedem Reiche oder Universum. So wird der Mensch als der Mikrokosmus der Natur aufgefaßt; indem er weder die Summe der Natur, noch das Ideal der Natur, sondern ihre lebendige Einheit ist. Aber er ist eine Einheit und darum eine Totalität, wie es alle peripherischen Formen sind. In dem Staate sammeln sich die Individuen um ein Individuum, das ihr Haupt ist, wie im Leibe das Haupt das Centrum des Leibes, aber nicht das Ideal ist.

Wird nun ein solches Centrum mit dem Peripherischen verglichen, so entsteht das Verhältniß des Urbildes zum Nachbilde, des Centralen zum Peripherischen. Das Peripherische ist eine Vielheit, welche das Centrale, wie das Particulare das Allgemeine darstellt. Daher gibt die Summe des Peripherischen nicht das Centrale; im Wissen gefaßt erreicht es nur das Ideal, wiewohl nicht als reflexive Einheit. Es kann aber das Peripherische, das endlich und in sich nicht geschlossen ist, nicht für sich allein gedacht werden, wie die Reflexion immer eine höhere Einheit erfordert. Hingegen besteht das Centrale vor dem Peripherischen und ohne das Peripherische in sich selbst.

Das Ideale ist daher dasselbe für die intellectuelle Anschauung, als es das Urbildliche für die reale Anschauung ist. Somit geht dem Ideale immer ein äußeres, lebendiges Urbild vorher, während es selbst das Prototypische für die Reflexion ist. Erst in dem realen Bilde ist die Wirklichkeit erreicht,

und ſomit der Geiſt von der Reflexion wieder zur Intuition zurückgekehrt. Die dazwiſchen liegenden Acte ſind Mittelglieder, welche alle auf der Anſchauung ruhen.

Das Bild iſt daher jeder Zeit nur in einem ſpeculativen Acte möglich, worin es auf ſeinen Gegenſatz bezogen wird. Das Bild ſteht ſo der Sache gegenüber; iſt die Sache der Realwelt zu überantworten, ſo das Bild der idealen. Wird aber das Bild mit der Sache zu einem Ternare vereinigt, ſo entſteht das Ideale, welchem ein anderer Gegenſatz entſpricht, nämlich das Reale, ſo daß alſo der erſte Bezug hier mit in die Betrachtung aufgenommen wird. Wird aber das Bild über die Anſchauungsſphäre hinausgerückt, ſo entſteht das reale Bild.

Das Bild iſt jeder Zeit eine Einheit; aber der Geiſt zergliedert die Einheit in die Vielheit. So entſteht ein nachbildliches Verhältniß. Trat dort das Gleichbildliche hervor, ſo hier das Nachbildliche. Es iſt aber die Natur des Nachbildlichen, daß eine Vielheit zur Darſtellung erfordert wird. So findet hier eine Syntheſe des Einzelnen ſtatt, woraus der Begriff ſich bildet. Das Einzelne iſt aber hier kein Individuelles, ſondern ein durch Nachbildung Entſtandenes, wie die Theile gegen das Ganze gehalten. Das Beſondere entſteht durch Sonderung von einem Individualganzen in dem Denken.

Entzieht ſich aber das Beſondere dieſer geiſtigen Thätigkeit, iſt es ein Realganzes, oder ein Individuum, ſo iſt die centrale Einheit entweder ein Individuum, oder eine ideale Einheit. Jene Einheit, die zugleich Individuum iſt, iſt das Urbild des Peripheriſchen; wird aber die Grenze enger gezogen, ſo ergibt ſich das intellectuelle Vorbild, das Ideal.

Zwiſchen beiden Reihen herrſcht daher eine beiderſeitige Ergänzung, dort das primitive, hier das ſecundäre Verhältniß. Das ſecundäre Gebilde iſt beſchränkt, in ſich begrenzt, theils wegen der Vielheit, theils wegen des Mangels an lebendiger Einheit. Es begrenzt ſich alſo gegenſeitig, ohne

in ſich ſelbſt vollkommen zu ſein. Der Mangel der Inſichheit macht es beſchränkt, der Mangel der Umſchloſſenheit endlich. Das Primitive hingegen iſt wegen der Inſichheit und Centralität geſchloſſen, und, weil die Theile in ſich ſelbſt gefaßt ſind, ſich ſelbſt Grenze. Der Selbſtbeſitz, die Selbſterfüllung iſt daher im Gegenſatze zum Endlichen, Relativen und Beſchränkten das Unendliche, Abſolute und Ewige.

c.

Indem der Geiſt über die Reflexion hinaus in die freie Thätigkeit ſich erhebt, ſteht ſeinem Blicke eine Welt gegenüber, deren Herr und Schöpfer er nicht ſein kann, weil ſie ſelbſt zu ſeiner Thätigkeit nothwendig iſt. Aber in dieſem höhern Blicke des Geiſtes ſind die Reflexionen als Momente enthalten, welche zuſammen ein höheres Gebiet darſtellen.

Daher iſt dieſe ſtufenmäßige Betrachtung kein Proceß der Sache ſelbſt, wie es der Abſolutismus will. Im erſten Momente ſteht dem Geiſte eine objective Welt gegenüber, welche gegen das Denken nicht endlich, oder nur ein Schein iſt. Das Denken iſt nicht das Allgemeine oder Abſolute gegen das Seiende. Zuerſt verwechſelt man das Allgemeine mit dem Abſoluten, verlegt dieſes in den Begriff und macht endlich alles Andere nur zu einem Scheine. Das Beſondere, Endliche, Viele, Zufällige, Einzelne, und Individuelle ſind dem Abſolutismus identiſche Ausdrücke.

Zunächſt wird Gott als das Allgemeine aufgefaßt. So ſagt Hegel: *) „Mit der Hinweiſung auf dieſe in unſrer Wiſſenſchaft ſich ſelbſt rechtfertigende Entwicklung nehmen wir es zunächſt als eine Verſicherung auf, daß es Reſultat der Philoſophie iſt, daß Gott das abſolut Wahre, das an

*) Hegels Werke. XI. S. 88.

und für sich Allgemeine, Alles Befassende, Enthaltende und Allem Bestandgebende ist. Und in Ansehung dieser Versicherung können wir uns ebenso zunächst auf das religiöse Bewußtseyn berufen, welches die Ueberzeugung hat, daß Gott das absolut Wahre überhaupt ist, von dem Alles ausgeht und in das Alles zurückgeht, von dem Alles abhängig ist, und daß sonst Anderes nicht absolute, wahrhafte Selbstständigkeit hat." Indem Gott als das Allgemeine gefaßt wird, steht er dem Besondern und Vielen als ihr Begriff gegenüber; er ist nur ihre summarische Einheit.

Aber Gott kann sich in dieser Allgemeinheit nicht halten; denn im Denken steht dem Allgemeinen immer das Besondere und zwar zu gleicher Zeit gegenüber. Nach dem Absolutismus wird nun das Allgemeine selbst endlich, geht über, oder weil die objective Welt nur ein Mythos für diese falschen Denkformen ist, so geht Gott selbst über zur Besonderung. „Das Erste, sagt Hegel, *) ist diese göttliche Allgemeinheit, der Geist ganz in seiner unbestimmten Allgemeinheit, für welchen durchaus kein Unterschied ist. Auf dieser absoluten Grundlage — wir sprechen das zunächst noch als Factum aus — kommt nun aber auch der Unterschied überhaupt hervor, der als geistiger Unterschied Bewußtseyn ist und damit erst fängt die Religion als solche an. Indem die absolute Allgemeinheit zum Urtheil, d. h. dazu fortgeht, sich als Bestimmtheit zu setzen, und Gott als Geist für den Geist ist, so haben wir den Standpunkt, daß Gott Gegenstand des Bewußtseyns und das im Anfang allgemeine unterschiedliche Denken in das Verhältniß eingetreten ist."

Indem aber das Allgemeine endlich wird, hört Gott auf Gott zu sein, und Gott wird die Welt. So ist das Allgemeine concret geworden. „Der absolute Geist in seinem Bewußtseyn ist Sich-Wissen; weiß er Anderes, so hört er auf, absoluter Geist zu seyn."

*) Daselbst. S. 97.

„Jener Gang alſo, — heißt es weiter *) — der ſich zunächſt als ein Gang vor der Religion zeigte, wo vom Unmittelbaren begonnen wird, ohne Bezug auf Gott, ſo daß Gott dadurch erſt wird, iſt nun vielmehr Moment innerhalb der Religion ſelbſt, aber in anderer Geſtalt und Form als in jener erſten Weiſe, wo er gleichſam nur unbefangen in Rückſicht auf Gott iſt; hier iſt vielmehr Gott ſchlechthin das Erſte und jener Gang die Thätigkeit und Bewegung der Idee des abſoluten Geiſtes in ihr ſelbſt. Der Geiſt iſt für ſich, d. h. macht ſich zum Gegenſtand, iſt gegen den Begriff für ſich ſelbſt beſtehend, das, was wir Welt, Natur heißen: dieſe Diremtion iſt erſtes Moment. Das Andere iſt, daß dieſer Gegenſtand ſich ſelbſt zurückbewegt zu dieſer ſeiner Quelle, der er angehörig bleibt und zu der er ſich zurückbegeben muß; dieſe Bewegung macht das göttliche Leben aus. Der Geiſt als abſoluter iſt zunächſt das Sicherſcheinende, das für ſich ſeyende Fürſichſeyn; die Erſcheinung als ſolche iſt die Natur, und er iſt nicht nur das Erſcheinende, nicht nur das Für-Eines-, ſondern das Fürſichſelbſtſeyn, das Sicherſcheinende, damit iſt er denn Bewußtſeyn ſeiner als Geiſt. So iſt das zunächſt als Nothwendigkeit betrachtete Moment innerhalb des Geiſtes ſelbſt und wir haben dem Weſen nach jene Nothwendigkeit auch innerhalb der Religion, aber nicht als unmittelbares Daſeyn, ſondern als Erſcheinung der Idee, nicht als Seyn, ſondern als Erſcheinung des Göttlichen.

Die concrete Erfüllung des Begriffs der Religion iſt nun ſeine Producirung durch ſich ſelbſt. Er ſelbſt iſt es, der ſich concret macht, und ſich zur Totalität ſeiner Unterſchiede vollendet, ſo daß der Begriff, indem er nur durch dieſe Unterſchiede iſt, ſich ſelbſt zum Gegenſtand wird. Der Begriff, den wir ſo feſtgeſtellt haben, iſt das Selbſtbewußtſeyn des abſoluten Geiſtes, dieß Selbſtbewußtſeyn, daß er für ſich iſt;

*) Daſelbſt, S. 201.

für sich ist er Geist; das, worin ein Unterschied seiner von ihm ist, dieß ist das Moment der Natur. Popular gesprochen heißt dieß, Gott ist die Einheit des Natürlichen und Geistigen, der Geist ist aber Herr der Natur, so daß beides nicht mit gleicher Würde in dieser Einheit ist, sondern so, daß die Einheit der Geist ist, kein drittes, worin beide neutralisirt werden, sondern diese Indifferenz beider ist selbst der Geist. Er ist ein Mal eine Seite und das andere Mal das, was über die andere Seite übergreift und so die Einheit beider ist. In dieser weiteren concreten Bestimmung des Geistes geschieht es, daß der Begriff Gottes sich zur Idee vollendet." *)

Hierin zeigt sich die ganze Nacktheit und Machtlosigkeit der dialektischen Bewegung, in welcher nichts einen festen Bestand hat, als nur die drei Negationen.

Was zuerst den innersten Kreis betrifft, welcher in der Unität des Allgemeinen und Besondern, der Idee und der Sache besteht, so ergibt sich eine völlige Verkehrung. Denn als dieses Erste wird der Begriff, das Allgemeine, die Idee gesetzt, aber nicht so, als wären sie nur eine Concentration, die Verinnerlichung eines äußern Kreises, welche beide zusammen bestehen, sondern das Allgemeine ist Alles, es gibt nur Eines.

Indem dieses Erste bald Allgemeines, bald Begriff, bald Gott, bald Unendliches, bald Absolutes genannt wird, muß auf ihre völlige Gleichheit geschlossen werden. Hegel kennt keinen Unterschied zwischen der Idee und dem Begriffe, ja ihm ist die Idee nur so viel als Art, welcher eine Vielheit entgegensteht. „Das Daseyn ist Qualität — will Hegel **) — sich selbst gleiche Bestimmtheit oder bestimmte Einfachheit, bestimmter Gedanke; dieß ist der Verstand des Daseyns. Da-

*) Daselbst, S. 201, 202.

**) Werke II. (Phänomenologie) S. 43.

durch iſt es νοῦς, als für welchen Anaxagoras zuerſt das Weſen erkannte. Die nach ihm begriffen beſtimmter die Natur des Daſeyns als εἶδος oder ἰδέα, d. h. beſtimmte Allgemeinheit, Art. Der Ausdruck Art ſcheint etwa zu gemein und zu wenig für die Ideen, für das Schöne und Heilige und Ewige zu ſeyn, die zu dieſer Zeit graſſiren. Aber in der That drückt die Idee nicht mehr noch weniger aus, als Art."

Dieſe erſte Reihe von Beſtimmungen, in denen man den Mangel an richtigen und feſten Begriffen erkennt, wird ganz abſolut gedacht, losgeriſſen von der zweiten Reihe. Daher tritt das Geſchäft der Negation ein, welche in die zweite hinüberführt. Die Idee wird zur Beſtimmtheit, das Allgemeine zur Beſonderheit, der Begriff zur Sache. In der That aber beſtehen beide im Denken zumal, indem ſie nur Ineinsbildungen eines äußern Kreiſes ſind. Es gibt keine Anſchauung ohne Angeſchautes, keinen Begriff ohne Sache; alſo kann nur aus dem Dualismus die negative Dialektik hervorgehen, wo das nominaliſtiſche erſte Glied ſich zum zweiten umgeſtaltet. Dieſes zweite Glied iſt nun bald Erſcheinung, bald Natur, bald Welt, bald Beſonderheit, wie es gerade die Bewegung erfordert.

Wie aber verhält es ſich mit der dritten Negation? Das Erſte ſoll der Geiſt, das Zweite aber die Natur ſein. Allein hier wurde ſchon ein Irrthum begangen. Wie entſteht der Geiſt? Er entſteht nur durch Bewegung aus der Abſtraction in die Concretion. Er iſt alſo ſelbſt ſchon das Moment, welches die Natur einnimmt; aber dennoch ſoll er die Einheit ſein. Oder es wird nach Bequemlichkeit für dieſes Prinzip Gott geſetzt, und er als Einheit des Geiſtigen und Natürlichen erklärt. Hier iſt alſo der Geiſt ein Mal eines von den entgegengeſetzten Gliedern, das andere Mal aber die Einheit, was völlig unmöglich iſt.

Hegel gelangt alſo im Verlaufe zu einer Unterlage, weil er von der Einheit ſpricht. Allein hier erſcheint dieſe Unter-

lage selbst als das erste Moment, von dem er ausgegangen; denn die Einheit, welcher etwas gegenübersteht, ist selbst nichts Anderes, als die sogenannte Hegelsche Abstraction; würde noch hinzugesetzt werden, daß die Einheit, das Prinzip von der Einheit, lebendiges Prinzip sei, so wäre man wiederum nicht über die Abstraction hinausgeschritten. Wie sollte am Ende ein Organismus entstehen können, da im Anfange nur ein Dualismus vorhanden ist? Zudem kann von keinem Concreten die Rede sein, wo die Natur nur ein Moment des Geistes ist. Das Concrete erfordert Elemente.

Indem bei Hegel Alles in die absolute Idee zusammenläuft, so wollen wir diese näher betrachten. Es heißt: *) „Die Idee als Einheit der subjektiven und der objektiven Idee ist der Begriff der Idee, dem die Idee als solche der Gegenstand, dem das Object sie ist; — ein Object, in welches alle Bestimmungen zusammengegangen sind. Diese Einheit ist hiemit die absolute und alle Wahrheit, die sich selbst denkende Idee, und zwar hier als denkende, als logische Idee." Was ist aber die sich selbst denkende Idee, um die andern Ungereimtheiten zu übergehen? Die sich selbst hervorbringende, und sich erscheinende Idee, die sich selbst ein Anderes wird. So erscheint die dritte Negation nur als die Composition der beiden ersten; es wurde nicht zum organischen Verbande vorgedrungen.

Indem aber der Absolutismus die innere, vorbildliche Sphäre ganz vernichtete, ging auch die äußere damit zu Grunde. Daher die Erscheinung, daß mit Gott dasselbe Spiel, wie mit der Idee, dem Begriffe getrieben wird. Gott gibt nur die Maske her, hinter welche sich dieses widernatürliche Spiel versteckt und sein Unwesen treibt.

Weil das innere Centrum keine Stetigkeit hat, müssen die Kreise selbst ineinander fallen. Daher ist alles Aeußere

*) H. W., VI. Encykl. §. 236. S. 408.

ſchon urbeginns etwas der Idee Unangemeſſenes, nur die Verkörperung der Idee, und ſomit der ganze Inhalt der Religion nur eine Darſtellung der dialektiſchen Klopffechterei. Aber die Schuld fällt nicht auf die Sache, ſondern nur auf die negative Wiſſenſchaft zurück.

II. Moment.

a.

Im erſten Momente erkannten wir ein trinäres Wirken des Geiſtes, welcher in einem Geſammtblicke das Ideale und Reale, das Urbildliche und Nachbildliche zuſammengedrängt anſchaut. Es iſt die Anſchauung dieſes Centrum, in der Mitte als leuchtender Strahl, dort in der Concretion, hier als nachbildliche Vielheit erſcheinend.

Hat ſich nun die Anſchauung, deren Mittelpunkt die intellectuelle, nicht reale iſt, bis zu einer über die enge Grenze der nachbildlichen Welt hinausliegenden Sphäre erhoben, ſo muß es noch in einem höhern Grade bei der Kraft der Fall ſein, die wir als das Centrum des Gefühles bezeichneten. Dieſe ſoll nun beſtimmt werden.

Der Ausgangspunkt kann nur das Denken ſein. Das Denken iſt im Grunde nicht productiv, ſondern nur anſchauend, zergliedernd und vereinigend. Es hat daher ſchon ein Object, das nicht mehr producirt werden kann, welches die Grundlage des Denkens iſt. Wollte man dieſes beſtreiten, ſo müßte man zum Anfange der Abhandlung zurückgehen, wo die Unmöglichkeit einer ſolchen Annahme dargethan iſt.

Gibt es nun eine Welt vor dem Denken, ſo jedoch daß im Denken die nachbildliche mit der urbildlichen zuſammenbeſtehen, ſo muß ſie auch auf eine höhere Weiſe als durch das Denken, das Anſchauen mit dem anſchauenden Subjecte

verbunden sein. Denn das Denken kann nur eintreten, wenn ein höherer Verband mit der Realwelt vorhanden ist.

Gehen wir nun zum Subjecte zurück, so muß neben der Intelligenz noch eine andere Kraft wirken, und zumal wirken. Denn schon im Denken ergab sich ein ternarer Bezug, der zumal vorhanden ist. Es kann das Allgemeine nicht zum Besondern sich umgestalten; der Geist hält beide zumal fest und betrachtet sie in der Einheit. Also muß über dem Denken neben dem anschauenden Vermögen, — denn dieses ist die Intelligenz in höchster Weise — noch ein anderes vorhanden sein. Dieses nennt die Sprache den Willen, und legt ihm die Freiheit, sowie die Freithätigkeit zu. Er ist strebendes, wollendes Vermögen; sein Ziel ist der Genuß (fructio), die Verwandlung sein Prinzip, die Verähnlichung seine Mitte.

Auch in dieses Gebiet hat sich der Absolutismus wieder eingedrängt und dieselbe Verwüstung, wie anderwärts angerichtet. „Ich bin Wille — sagt Hegel *) — nicht nur Begierde, habe nicht nur Neigung; — Ich ist das Allgemeine — als Wille aber bin ich in meiner Freiheit, in meiner Allgemeinheit selbst, in der Allgemeinheit meiner Selbstbestimmung, und ist mein Wille vernünftig, so ist sein Bestimmen überhaupt ein allgemeines, ein Bestimmen nach dem reinen Begriff. Der vernünftige Wille ist sehr verschieden vom zufälligen Willen, vom Wollen nach zufälligen Trieben, Neigungen; der vernünftige Wille bestimmt sich nach seinem Begriffe, und der Begriff, die Substanz des Willens ist die reine Freiheit, und alle Bestimmungen des Willens, die vernünftig sind, sind Entwicklungen der Freiheit, und die Entwicklungen, die aus den Bestimmungen hervorgehen, sind Pflichten.

Solcher Inhalt gehört der Vernünftigkeit an, er ist Bestimmung durch, nach dem reinen Begriff und gehört also

*) Daselbst, S. 131, 132.

ebenso dem Denken an: Der Wille ist nur vernünftig, insofern er denkend ist. Man muß daher die gewöhnliche Vorstellung aufgeben, nach welcher Wille und Intelligenz zweierlei Fächer sind und der Wille ohne Denken vernünftig und damit sittlich seyn kann. So ist auch von Gott schon erinnert, daß dieser Inhalt ebenso dem Denken angehört, daß der Boden, auf dem dieser Inhalt aufgefaßt, ebenso wie erzeugt wird, das Denken ist."

Der Wille wird zur Intelligenz verwandelt, indem es zu seinem Wesen gehören soll, zu denken. Indem aber wiederum das Allgemeine das Wesen der Intelligenz ist, so ist der Begriff auf der einen Seite theoretisch, auf der andern praktisch. Es ergibt sich hier wieder dasselbe Spiel, in dem der Begriff sowohl die eine Seite, als auch zugleich die höhere Einheit ist. Daher diese Verflüchtigung schon in der praktischen Vernunft von Kant vorkommt. Es kann nur gesagt werden, daß die Intelligenz und der Wille concurriren, aber nimmer wird die Intelligenz oder die Vernunft selbst praktisch.

Indem beide für ein und dasselbe Object nothwendig sind, bestehen sie zusammen; es tritt nicht ein Vermögen nach dem andern auf. Aber über ihnen kann es auch kein anderes mehr geben; denn dieß wäre als Grund beider selbst nur reine Thätigkeit oder reines Sein; beides aber, absolut genommen, ist unmöglich. Intelligenz und Willen bestehen zumal in einem andern Vermögen, wofür die Sprache kein bestimmtes Wort gebildet.

Wie nach Hegel die Idee eine Seite und zugleich die Einheit vom Gegensatze ist, so ist nach Schelling das Prinzip, das heoretische und practische Philosophie verbindet, selbst ein Act ohne Reflexion, also auf der einen Seite Einheit, auf der andern doch zugleich eine Seite. Davon finden sich folgende Bestimmungen. „Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Seyn als Wollen. Wollen ist Urseyn und auf dieses allein passen alle Prädicate desselben:

Grundloſigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbſtbejahung. Die ganze Philoſophie ſtrebt nur dahin, dieſen höchſten Ausdruck zu finden *)". Dagegen iſt zu ſagen, daß das Wollen ein Act, ein Act aber ohne Subſtanz nicht möglich iſt. Wollen iſt alſo nicht Urſein, ſondern nur ein coordinirtes Vermögen. Hegel redet von dem zufälligen, unvernünftigen Willen, dem bloßen Streben, weil er die Einheit mit der Intelligenz, die eine primitive iſt, überſah. Es iſt nun ebenſo das Wollen kein Urſein; der Act läßt ſich nicht erklären.

Daher gibt es keinen abſoluten Willen im Gegenſatze zum endlichen oder erſcheinenden. Dahin ſind Schellings Worte zu erklären: **) „Faſſen wir jetzt alles zuſammen, worüber wir einig geworden ſind, ſo ſind es folgende Sätze:

1) Vom abſoluten Wollen (!) geht das Geſetz aus. Der Wille, inſofern er geſetzgebend, d. h. abſolut iſt, kann weder frey noch unfrey (!) heißen, denn er drückt im Geſetze nur ſich ſelbſt aus.

2) Ohne abſoluten, geſetzgebenden Willen wäre Freyheit eine Chimäre. Der Freyheit aber werden wir uns nicht bewußt, als durch Willkür, ***) d. h. durch die freye Wahl zwiſchen entgegengeſetzten Maximen, die ſich wechſelſeitig ausſchließen und in Einem und demſelben Wollen zuſammen nicht beſtehen können.

3) Das Geſetz des abſoluten Willens, inſofern es zur Maxime werden ſoll, gelangt durch die Vernunft zur Willkür. Die Vernunft iſt nicht ſelbſt das Ueberſinnliche in uns, wohl aber, was das Ueberſinnliche in uns ausſpricht.

4) Die Willkür, als die Erſcheinung des abſoluten Willens (!), iſt von dieſem nicht dem Prinzip, ſondern nur

*) Schelling, Weſen der menſch. Freiheit. S. 419.

**) Philoſophiſche Schriften. S. 324.

***) Wie kann der Wille dem Willen poſitiv entgegengeſetzt ſein, der nur eine Erſcheinung und kein urſprünglicher Gegenſatz iſt!

ihren Schranken nach verſchieden (!), dadurch, daß ein poſitiv entgegengeſetzter Wille ihr widerſtrebt. Die Willkür alſo kann erklärt werden, als der abſolute Wille, unter den Schranken der Endlichkeit.

5) Würde der abſolute (reine) Wille nicht durch einen entgegengeſetzten beſchränkt, ſo könnte er ſeiner ſelbſt, d. h. ſeiner Freiheit nicht bewußt werden; und umgekehrt: wäre der empiriſche Wille (deſſen wir uns bewußt werden), vom abſoluten nicht bloß ſeinen Schranken, ſondern dem Prinzip nach verſchieden *), ſo gäbe es abermals kein Bewußtſeyn der Freiheit in unſerm empiriſchen Wollen.

6) Vom Standpunkt des Bewußtſeyns angeſehen, beſteht die Freiheit des Willens in der Willkür, womit wir jetzt das Geſetz, jetzt das entgegengeſetzte Prinzip in unſre Maxime aufnehmen, und eben dieſe Unmöglichkeit, uns den abſoluten Willen anders vorzuſtellen, iſt der Grund aller Endlichkeit.

7) Durch dieſen Begriff der Willkür aber, als welcher bloß zu der Art und Weiſe gehört, wie wir uns ſelbſt vorſtellen, kann das Ueberſinnliche in uns nicht definirt werden."

Es kann alſo, ohne ſich ſelbſt zu widerſprechen, keinen abſoluten Willen geben, weil dieſer ſich ſelbſt beſchränken, alſo aufheben müßte, was widerſinnig. Es gibt nur Einen Willen, der ſeine Grenze an der Intelligenz und dem Sein hat, welche drei den ſubſtanzialen Organismus bilden.

Aber wiederum muß der Abſolutismus die Intelligenz und den Willen als ein und daſſelbe Vermögen ſetzen, wie es Schelling mit den Worten erklärt: **) „In der theoretiſchen Philoſophie, d. h. jenſeits des Bewußtſeyns entſteht mir

*) Widerſpricht offenbar dem 4) Geſagten, daß die Willkür vom abſoluten Willen nicht dem Prinzipe nach verſchieden iſt, während ſie hier doch ſo erklärt wird.

**) Syſtem des tr. Ideal. S. 329.

das Object gerade so, wie es mir in der practischen, d. h. diesseits des Bewußtseyns entsteht. Der Unterschied des Anschauens und des freyen Handelns ist nur der, daß das Ich im letztern für sich selbst producirend ist. Das Anschauende ist wie immer, wenn es blos das Ich zum Object hat, blos ideell, das Angeschaute ist das ganze Ich, d. h. das zugleich ideelle und reelle. Dasselbe, was in uns handelt, wenn wir frey handeln, ist dasselbe, was in uns anschaut, oder, die anschauende und practische Thätigkeit ist Eine, das merkwürdigste Resultat des transcendentalen Idealismus, der über die Natur des Anschauens, wie des Handelns die größten Aufschlüsse gibt."

Dieses Resultat, daß der Wille mit der Intelligenz zusammenfallen müsse, nachdem man zuvor beide dualistisch getrennt, ist ein ganz nothwendiges, das um so weniger merkwürdig sein darf, als der Irrthum ohne diese Vereinerleiung gar nicht bestehen könnte, und wir überall denselben Erscheinungen schon begegneten.

b.

Soll also die Anschauung möglich werden, so muß ihr ein entsprechender Act zumal gegenüberstehen. Dieser erfordert eine besondere Kraft, den Willen, welcher der Intelligenz weder vorangeht, noch nachfolgt. Beide concurriren daher zu den emanenten Acten; daher gibt es keinen vernunftlosen, bloßen Willen, wie keine bloße, willenslose Vernunft, so jedoch daß beide nicht einerlei werden.

In den emanenten Acten werden sich daher beide Kräfte begegnen müssen, jedoch bald mehr nach der Seite der Intelligenz, bald mehr nach der des Willens hingerichtet. Wie nun das Wissen sich das Object durch ein Bild vermittelt, so wird auch der Wille erst durch ein drittes Glied sich mit

dem Objecte verbinden müſſen. Dieſes iſt eine Perſönlichkeit, eine Autorität. Das Glauben iſt eine Hingabe an das Object, nicht weil ich ſchon davon weiß, ſondern weil ich will; ſelbſt das Wiſſen erfordert eine ſolche primitive Aufnahme des Objectes.

Das Object des Glaubens aber iſt in erſter Weiſe ein dem activen Gebiete entſprechendes gleiches Gebiet, das Perſönliche, das Gefühl, der Genuß, die Freude u. ſ. w. Dadurch ſcheidet ſich dieſes Gebiet von dem der Erkenntniß aus. Hier iſt die Liebe das Centrum, dort die Anſchauung.

Der Glaube iſt daher zuerſt ein primitives Ergreifen eines Objectes ohne Reflexion; er geht dem Wiſſen vorher und liegt über demſelben. So ſind die Glaubensobjecte nicht durch das Nachdenken erzeugt worden; die Speculation kann nur dann beginnen, wenn ich die Objecte ſchon aufgenommen habe. Dieſen Glauben haben ſelbſt die Teufel; er gibt ſich im Irrthume kund und dient ihm zur Grundlage.

Sonach erſcheint dieſer Glaube als eine unvermittelte, nicht durch Reflexion geſetzte, Gewißheit. Das Object liegt außer der Anſchauung, iſt ein mitgetheiltes. Der Glaube und die Offenbarung Jacobi's iſt von ganz anderer Art, wie ſelbſt Hegel nachweiſt. *) „Alles, was nun ſeit Jacobi's Zeit von Philoſophen, wie Fries, und Theologen über Gott geſchrieben iſt, beruht auf dieſer Vorſtellung vom unmittelbaren Wiſſen, intellektuellen Wiſſen; und man nennt dieß auch Offenbarung, aber in einem anderen Sinn, als Offenbarung in theologiſcher Bedeutung. Die Offenbarung als unmittelbares Wiſſen iſt in uns ſelbſt, während die Kirche die Offenbarung als ein Mitgetheiltes von Außen nimmt. Der Glaube im theologiſchen Sinn iſt Glauben an Etwas, was ein Gegebenes iſt durch Lehre. So iſt es gleichſam ein Betrug, wenn hier von Glauben und Offenbarung geſprochen

*) Werke, XV, S. 544.

wird, und vorgestellt wird, als sey von Glauben und Offenbarung im theologischen Sinn die Rede, da doch hier der philosophisch seyn sollende Sinn ein ganz anderer ist, so fromm man auch thut."

An einer andern Stelle äußert sich Hegel über diesen Glauben in folgender Weise:*) „In neueren Zeiten hat man nun Glauben im Sinne der Gewißheit genommen, die zur Einsicht in die Nothwendigkeit eines Inhalts im Gegensatz steht. Das ist besonders die Bedeutung des Glaubens, die Jacobi aufgebracht hat. So sagt Jacobi: Wir glauben nur, daß wir einen Körper haben, das wissen wir nicht. Da hat das Wissen diese nähere Bedeutung: Kenntniß der Nothwendigkeit. Nämlich ich sehe dieß — dieß, sagt Jacobi, ist nur ein Glauben: denn ich schaue an, fühle; so ein sinnliches Wissen ist ganz unmittelbar, unvermittelt, es ist kein Grund. Hier hat Glauben überhaupt die Bedeutung der unmittelbaren Gewißheit.

So wird nun vornehmlich von der Gewißheit, daß ein Gott ist, der Ausdruck „Glaube" gebraucht, insofern man nicht die Einsicht in die Nothwendigkeit dieses Inhalts hat. Der Glaube ist insofern etwas Subjectives, insofern man die Nothwendigkeit des Inhalts, das Bewiesenseyn das Objective nennt, objectives Wissen, Erkennen. Man glaubt an Gott, insofern man nicht die Einsicht hat in die Nothwendigkeit dieses Inhalts, daß er ist, was er ist."

In dieser primitiven Weise, wo die Intelligenz mit dem Willen concurrirt, wird der Glaube der Anschauung, der realen, entgegengesetzt. Denn was der Geist vor sich hat, das sieht er, das glaubt er nicht. Hier ist also der Glaube der Grund und die Vermittlung der dem Geiste nicht unmittelbar zugängigen höheren Region. Er erlangt dieses Object durch Mittheilung, Geschichte, Autorität. Man kann

*) Werke, XI. S. 114.

dieſen Glauben auch den hiſtoriſchen nennen. Er iſt der primitive, indem erſt nach dieſem Acte die Reflexion in ponirender und negirender Weiſe eintreten kann.

So führt der Glaube den Geiſt über die eigene Region in eine weitere und höhere hinüber. Aber das Band bleibt immer die Autorität, ein perſönliches Weſen, wodurch man dieſes Object weiß. Wenn nun aber auch die Intelligenz ihr Werk begonnen und durch die intellectuale Anſchauung ſich dieſes Objectes bemeiſtert hat, ſo treten beide in ein höheres Stadium ein. Denn auch im erſten Stadium concurriren ſie, ſo daß die Intelligenz nur vernehmend, aber nicht geſtaltend iſt.

Die Intelligenz tritt nun geſtaltend und nachbildend ein; der Wille offenbart ein Streben nach dem geglaubten Objecte. Es iſt nicht mehr ein Annehmen des Mitgetheilten, ſondern auch ein Ergreifen, ein Zurückgehen in das primitiv Gewußte. Auch der Wille verwandelt das Object in ſich, aber nicht zu einem Bilde, ſondern zum Gefühle des Wohlgefallens und der Freude. So geſtaltet ſich die Sehnſucht zur Liebe um auf dem Grunde des Glaubens.

Im Gefühle iſt das erſehnte Subject dem Willen präſent, es iſt lebendige Durchdringung vorhanden, es iſt Genuß und Freude. Ebenſo iſt auch in der intellectualen Anſchauung das Reale gegenwärtig, in die Intelligenz verſtaltet und darin feſtgehalten. Beide Vermögen wirken alſo in Bezug auf ein und daſſelbe Object zuſammen, ohne daß eines in das Andere übergeht.

Der Abſolutismus ſeinerſeits verwandelt das durch den Glauben gegebene Object, das unmittelbare Wiſſen, in ein durch Reflexion geſetztes. Das Wiſſen von Gott heißt alſo nicht: Ich denke Gott. Das Denken iſt erſt der zweite Act. Hegel ſagt: „Wir wiſſen von Gott und zwar unmittelbar; Gott ſoll nicht begriffen werden. *) Das Wiſſen von Gott

*) Werke, XI. S. 115.

will also nichts sagen als, ich denke Gott. *) Wissen ist Denken und dieß ist das Allgemeine und enthält die Bestimmung des abstract Allgemeinen, die Unmittelbarkeit des Seyn: dieß ist der Sinn des unmittelbaren Wissens. Wir sind so in der abstracten Logik; dieß geht immer so, wenn man meint, man sey auf dem concreten Boden, auf dem Boden des unmittelbaren Bewußtseyns, aber dieser ist eben der ärmste an Gedanken und die darin enthaltenen sind die kahlsten, leersten. Es ist die größte Unwissenheit, wenn man glaubt, das unmittelbare Wissen (soll heißen: Gewußte) sey außer der Region des Denkens, man schlägt sich mit solchen Unterschieden herum und näher betrachtet schwinden sie zusammen. Auch nach jener ärmsten Bestimmung des unmittelbaren Wissens gehört die Religion dem Gedanken an."

Hegel verwandelt sonach das unmittelbare Wissen in ein vermitteltes; indem er die Reflexionen selbst für das Object des Gewußten hält, schwindet ihm die Realwelt in bloße logische Formen zusammen. Es ist kein Zweifel, daß die Religion Gegenstand der Wissenschaft ist, aber darum ist sie nicht bloßer intellectualer Gegenstand. Wie der Wille das Object präsent macht, ohne es in seiner Gegenständlichkeit aufzuheben, so vergegenwärtigt die Intelligenz das Object der Religion, ohne ihren objectiven Character aufzuheben.

Damit haben wir den Glauben in seiner zweiten Fassung schon im Gegensatze zum Wissen berührt. Weil mit diesem der Wille seine Function anfängt, so heißt er im Gegensatze zum historischen der religiöse, der theologische. Das Wissen steht diesem so, wie einem exoterischen Objecte gegenüber; das Gefühl, die Liebe u. s. w. werden dadurch nicht aufgehoben, wie es der Absolutismus will: „Das Gefühl, sagt Hegel, **) kann den allermannigfaltigsten Inhalt ha-

*) Daselbst, S. 118.
**) Daselbst, S. 126.

ben, wir haben Gefühl von Recht, von Unrecht, Gott, Farbe, Haß, Feindschaft, Freude ꝛc., es findet ſich darin der widerſprechendſte Inhalt, das Niederträchtigſte und das Höchſte, Edelſte hat ſeinen Platz darin. Es iſt Erfahrung, daß das Gefühl den zufälligſten Inhalt hat; dieſer kann der wahrhafteſte und ſchlechteſte ſeyn. Gott hat, wenn er im Gefühl iſt, nichts vor dem Schlechteſten voraus; ſondern es ſproßt die königlichſte Blume auf demſelben Boden neben dem wuchernſten Unkraut auf. Daß ein Inhalt im Gefühl iſt, dieß macht für ihn ſelbſt nichts Vortreffliches aus. Denn nicht nur das, was iſt, kommt in unſer Gefühl, nicht bloß Reales, Seyendes, ſondern auch Erdichtetes, Erlogenes, alles Gute und alles Schlechte, alles Wirkliche und alles Nichtwirkliche iſt in unſerm Gefühl, das Entgegengeſetzteſte iſt darin. Alle Einbildungen von Gegenſtänden fühle ich, ich kann mich begeiſtern für das Unwürdigſte. Ich habe Hoffnung, Hoffnung iſt ein Gefühl, in ihr iſt, wie in der Furcht, das Zukünftige, unmittelbar ſolches, was noch nicht iſt, vielleicht erſt ſeyn wird, vielleicht nie ſeyn wird. — Ob mein Gefühl wahrhafter Art, gut iſt, kommt auf ſeinen Inhalt an. Daß Inhalt überhaupt im Gefühl iſt, macht es nicht aus, denn auch das Schlechteſte iſt darin. Ob der Inhalt exiſtirt, hängt ebenſo nicht davon ab, ob er im Gefühl iſt, denn Eingebildetes, das nie exiſtirt hat und nie exiſtiren wird, iſt darin. Gefühl iſt demnach eine Form für allen möglichen Inhalt und dieſer Inhalt erhält darin keine Beſtimmung, die ſein An- und Fürſichſeyn beträfe. Das Gefühl iſt die Form, in der der Inhalt geſetzt iſt als vollkommen zufällig, da er ebenſoſehr durch mein Belieben, meine Willkühr geſetzt ſeyn kann, wie durch die Natur. Der Inhalt hat alſo im Gefühl die Form, daß er nicht an und für ſich beſtimmt iſt, nicht durch das Allgemeine, nicht durch den Begriff geſetzt iſt. Er iſt daher in ſeinem Weſen das Beſondere, das Beſchränkte und es iſt gleichgültig, daß er dieſer ſey, da auch ein andrer Inhalt in meinem Ge-

fühl seyn kann. Wenn also das Seyn-Gottes in unserm Gefühl nachgewiesen wird, so ist es darin eben so zufällig, wie jedes Andere, dem dieß Seyn zukommen kann."

Das Gefühl hat keinen Inhalt, sondern es ist der Ausdruck für die Affecte; im Gefühle ist daher nichts enthalten. Wäre der Begriff die Seele desselben, so wäre es selbst nur der Leib. Es ist also das Gefühl völlig verkannt, darum, weil es noch nicht Wissen und reines Wissen ist. „Soll daher die Religion nur als Gefühl seyn, so verglimmt sie zum Vorstellungslosen wie zum Handlungslosen und verliert sie allen bestimmten Inhalt." *)

Göschel (Beiträge zur speculativen Philosophie, S. 182) mythisirte erst gänzlich das Verhältniß von Glauben und Wissen:

1) Der Gedanke ist dem Glauben immanent, und wird ihm nicht anderswoher zugebracht. Der Gedanke liegt aber nicht im Glauben, um unthätig liegen zu bleiben, sondern sich zu regen und zu bewegen.

2) Andererseits kann es nicht fehlen, daß dieser dem Glauben inwohnende Gedanke in seinen ersten Regungen den Glauben stört und beunruhigt. Diese Unruhe erfährt der Glaube von dem ihm doch immanenten Gedanken nicht allein durch dessen eigenmächtige Excesse, anmasliche Verirrungen und faule Verflachungen, sondern auch in Folge der allgemeinen Sünde, welche allen stetigen Fortgang stört, von der Bewegung überhaupt. Dadurch wird der Glaube leicht aus seiner Fassung gebracht, weil die erste Weise der Unmittelbarkeit gestört wird. Es gehört nun aber Verdoppelung des Glaubens — πιστις — dazu, um in dieser Bewegung dem Inhalte der Gelobung treu zu bleiben: es thut Noth, den ungetheilten Reichthum festzuhalten, wenn er sich theilt, und von der Sache nicht abzuweichen, wenn die Form nicht gleich folgen will.

*) Daselbst, S. 130.

3) Dieſe Gefahr und Beſorgniß iſt auch der Grund, weshalb der ſtörende Gedanke um der Ruhe und des Friedens willen von Vielen, ſo lange es gehen mag, gewaltſam, d. h. durch die Macht des zuvor gegebenen und noch ungeſchwächten und ungetheilten Glaubens abgewieſen wird.

4) Aber eben ſo gewiß iſt es auch, daß der Gedanke, weil er dem Glauben immanent iſt, und zum Weſen des Menſchen als des endlichen Geiſtes weſentlich gehört, auf die Dauer doch nicht mit ſeiner Entwicklung zurückgedrängt werden kann. Wer anfangs um des Friedens willen dem Kriege ausweicht, muß zuletzt gerade um des Friedens willen dem Kriege ſich dennoch ſtellen.

5) Die Ausſicht iſt, daß aus dem Kriege wirklich der Friede hervorgeht, es ſey auf kürzern oder längern Umwegen. Je treuer der Gedanke in der Bewegung ſich ſelbſt bleibt, deſto ruhiger wird ihr Verlauf, weil ſtetiger die Gliederung ſeyn, deſto ſicherer iſt der Sieg, welchen der Inhalt des Glaubens grade durch die Form, die ihn Anfangs ſtörte, davon trägt.

6) Wie der Gedanke, als die Seele, dem Glauben immanent iſt, ſo iſt auch der Glaube, als der Leib, dem Gedanken immanent. Wie die Seele ohne den Leib nicht wahrhaftiger Geiſt iſt, ſo iſt der Leib ohne die Seele nicht Leib, ſondern — Leichnam.

7) Wie der Glaube, als der integrale Leib des Gedankens, dieſem nachgeht, wenn der Gedanke fortgeht und in ſeine Momente ſich zerlegt, wie der Glaube in dieſer Zerſetzung der Momente gleichzeitig eben dieſe Momente in ihrer urſprünglichen Identität zuſammenhält, damit keins verloren geht, ſo iſt umgekehrt der Gedanke, als das Zeugniß und Pfand des Geiſtes, der Gefährte, welcher den Glauben nicht verläßt, wenn dieſer ſchwer oder faul wird. Es iſt Keins ohne das Andere."

Wenn der Glaube nur die Hülle des Gedankens iſt, ſo kann man überhaupt davon nicht wiſſen; er beſteht auf keine

Weiſe, weil er nicht ſich ſelbſt gleich iſt. Sonach hat ſich hier der Abſolutismus in ſeiner höchſten Spitze wiederholt; weil es ihm unmöglich iſt, etwas Objectives zu begreifen und zu ergreifen, mythiſirt er es durch Negation und Verſelbſtigung des Wiſſens.

c.

Der Glaube entſpricht alſo in ſeiner Sphäre völlig dem Wiſſen; denn beide haben ein exoteriſches Object. In der höchſten Region iſt das Wiſſen Anſchauung und der Glaube Liebe, ſo aber, daß ſich beide auf ein und daſſelbe Object beziehen. Denn ich liebe nur das, was ich anſchaue oder wovon ich durch Vermittlung weiß, und ich ſchaue nur das an, ruhe in dem, was ich liebe. Das Eine iſt die gleichzeitige Urſache des Andern.

Indem beide Acte ſich über das Wiſſen erheben, in dem Wiſſen aber eine ideale Vermittlung mit der Außenwelt ſtatt findet, ſo beſteht außer dem Wiſſen eine reale Gemeinſchaft, welche im Gegenſatze zur Darſtellung und Nachbildung eine lebendige und gegenſeitige iſt. Dieß aber iſt die Religion, in welcher das Wiſſen nicht aufgehoben, ſondern erfüllt iſt, in dem Sinne, wie Chriſtus von ſich ſagte, er ſei nicht gekommen, das Geſetz und die Propheten aufzuheben, ſondern zu erfüllen. Aber ebenſo iſt auch der Glaube in der Religion auf eine höhere Stufe, zur Liebe, erhoben. In der Zeitlichkeit aber, wo wir nur durch das Bild und Gleichniß erkennen, lieben wir auch nur durch den Glauben; fällt dieſe Schranke hinweg, ſo hat das Wiſſen und das Wollen ſeinen Verklärungspunkt in der Anſchauung von Angeſicht zu Angeſicht, und in dem unmittelbaren Genuſſe der höchſten Majeſtät gefunden.

Dieſe höhere, lebendige Einheit ſtellt die Wiſſenſchaft in ihrer nachbildlichen Weiſe dar, und es hat immer als Grundſatz der Kirche gegolten, daß wahre Wiſſenſchaft niemals der

Religion widersprechen könne. Der Absolutismus aber ist von dem unbewußten Widerspruche zur Behauptung fortgegangen, daß beide sich widersprechen müssen. „Es ist etwas Falsches, sagt Hegel, *) daß Beides, der Glaube und die freie philosophische Untersuchung, ruhig neben einander bestehen könne. Es ist unbegründet, daß der Glaube an den Inhalt der positiven Religion bestehen kann, wenn die Vernunft sich vom Gegentheil überzeugt hat; consequent und richtig hat daher die Kirche dieß nicht aufkommen lassen, daß die Vernunft dem Glauben entgegengesetzt seyn und sich ihm doch unterwerfen könne. Der menschliche Geist ist im Innersten nicht ein so Getheiltes, in dem zweierlei bestehen könnte, was sich widerspricht. Ist der Zwist zwischen der Einsicht und Religion entstanden, so führt er, wenn er nicht in der Erkenntniß geschlichtet wird, zur Verzweiflung, welche an die Stelle der Versöhnung tritt. Diese Verzweiflung ist die einseitig durchgeführte Versöhnung. Man wirft die eine Seite weg, hält die andere allein fest, gewinnt aber dabei nicht wahrhaften Frieden. Entweder wirft dann der in sich entzweite Geist die Forderung der Einsicht weg und will zum unbefangenen, religiösen Gefühl zurückkehren. Das kann aber der Geist nur, wenn er sich Gewalt anthut; denn die Selbstständigkeit des Bewußtseyns verlangt Befriedigung, läßt sich nicht gewaltsam hinwegstoßen und dem selbstständigen Denken entsagen zu wollen, vermag der gesunde Geist nicht. Das religiöse Gefühl wird Sehnsucht, Heuchelei und behält das Moment der Nichtbefriedigung. Die andere Einseitigkeit ist Gleichgültigkeit gegen die Religion, die man entweder dahingestellt seyn und auf sich beruhen läßt oder endlich bekämpft."

Er läßt zu diesem Zwecke die Religion selbst durch den dialektischen Proceß laufen, wornach am Ende das Object und das Subject zusammenfallen. Aber die höhere Einheit

*) Daselbst, S. 50.

zu finden ist ihm unmöglich. Im absoluten Begriffe der Religion kommt es zu folgenden Bestimmungen: *) „Wir sind nun zum realisirten Begriff der Religion, zur vollendeten Religion, worin der Begriff es selbst ist, der sich Gegenstand ist, gekommen. — Wir haben die Religion näher bestimmt als Selbstbewußtseyn Gottes; das Selbstbewußtseyn hat als Bewußtseyn einen Gegenstand und ist sich seiner in diesem bewußt; dieser Gegenstand ist auch Bewußtseyn, aber Bewußtseyn als Gegenstand, damit endliches Bewußtseyn, ein von Gott, vom Absoluten verschiedenes Bewußtseyn; es fällt darein die Bestimmtheit und damit die Endlichkeit; Gott ist Selbstbewußtseyn, er weiß sich in einem von ihm verschiedenen Bewußtseyn, das an sich das Bewußtseyn Gottes ist, aber auch für sich, indem es seine Identität mit Gott weiß, eine Identität, die aber vermittelt ist durch die Negation der Endlichkeit. —

Wenn nun aber jetzt die Religion sich selbst erfaßt, so ist der Inhalt und der Gegenstand der Religion selbst dieses Ganze, das sich zu seinem Wesen verhaltende Bewußtseyn, das Wissen seiner als des Wesens und des Wesens als seiner selbst, d. h. der Geist ist so Gegenstand in der Religion. Wir haben so Zwei, das Bewußtseyn und das Object; aber in der Religion, die mit sich selbst erfüllt, die offenbare ist, die sich erfaßt hat, ist die Religion, der Inhalt selbst der Gegenstand, und dieser Gegenstand, das sich wissende Wesen, ist der Geist. Hier ist erst der Geist als solcher Gegenstand, Inhalt der Religion, und der Geist ist nur für den Geist. Indem er Inhalt, Gegenstand ist, ist er als Geist das sich Wissen, Unterscheiden, giebt er sich selbst die andere Seite des subjectiven Bewußtseyns, was als endliches erscheint. Es ist die Religion, die mit sich selbst erfüllt ist. Das ist die abstracte Bestimmung dieser Idee, oder die Reli-

*) Werke, XII. S. 191—193.

gion ist in der That Idee. Denn Idee im philosophischen Sinn ist der Begriff, der sich selbst zum Gegenstand hat, d. h. der Daseyn, Realität, Objectivität hat, der nicht mehr das Innere oder Subjective ist, sondern sich objectivirt, dessen Objectivität aber zugleich seine Rückkehr in sich selbst ist, oder insofern wir den Begriff Zweck nennen, der erfüllte, ausgeführte Zweck, der ebenso objectiv ist."

Nach dieser Ansicht kann man nicht zugleich wissen und glauben; denn beide widerstreiten sich nothwendig. Der Glaube hebt das Wissen und das Wissen den Glauben auf. Es ist höchst sonderbar, daß Hegel von zwei Einseitigkeiten, die in Bezug auf das Wissen und die Religion eintreten können, spricht, die er verwirft, ohne von einer dritten zu sprechen. Es ist aber kein dritter Fall für das absolute Wissen möglich; denn die Identität von Wissen und Glauben wird nicht als eine Versöhnung, sondern als Vernichtung beider begriffen. Das absolute Wissen stellt sich auf der einen Seite der Religion als ihr Gegensatz gegenüber, auf der andern aber will es ihre absolute Einheit sein. So macht Hegel das Wissen selbst zur Religion, ohne sich je über ihren Gegensatz erheben zu können.

Nach dem Christenthume verschwindet das Gefühl nicht, wenn das Selbstbewußtsein eintritt; das Wissen begleitet die Religion auf allen Stufen. Es wurde schon bewiesen, daß es keine Selbstthätigkeit geben kann, wo nicht drei Kräfte zusammenwirken. Macht man nun das Wissen zum einzigen und höchsten Vermögen im Menschen, so hat man sich jegliches Mittel abgeschnitten, die Selbstthätigkeit zu erklären. Wie aber soll sodann das Gefühl in der ersten Periode der Entwicklung allein vorhanden sein, in der zweiten aber sofort völlig verschwinden? Wie kann aus dem Entgegengesetzten Entgegengesetztes geboren werden?

Indem so der Absolutismus die Wissenschaft an die Stelle der Religion setzt, macht er letztere zu einem Mythos;

die Religion gehöre etwa für die Kinder und alten Weiber, die schwachen Köpfe, aber sie passe nicht für einen gesunden Geist. Diesen Prozeß stellt Ludwig Feuerbach so dar: *) „Wenn aber die Religion, das Bewußtsein Gottes, als das Selbstbewußtsein des Menschen bezeichnet wird, so ist dieß nicht so zu verstehen, als wäre der religiöse Mensch sich direct bewußt, daß sein Bewußtsein von Gott das Selbstbewußtsein seines Wesens ist, denn der Mangel dieses Bewußtseins begründet eben die differentia specifica der Religion. Um diesen Mißverstand zu beseitigen, ist es besser zu sagen: die Religion ist die erste und zwar indirecte Selbsterkenntniß des Menschen. Die Religion geht daher überall der Philosophie voran, wie in der Geschichte der Menschheit, so auch in der Geschichte der Einzelnen. Der Mensch verlegt sein Wesen zuerst außer sich, ehe er es in sich findet. Das eigene Wesen ist ihm zuerst als ein andres Wesen Gegenstand. Der geschichtliche Fortgang in den Religionen besteht deßwegen darin, daß das, was der frühern Religion für etwas Objectives galt, als etwas Subjectives, d. h. was als Gott angeschaut und angebetet wurde, jetzt als etwas Menschliches erkannt wird. Die frühere Religion ist der spätern Götzendienst: der Mensch hat sein eignes Wesen angebetet. Der Mensch hat sich verobjectivirt, aber den Gegenstand nicht als sein Wesen erkannt; die spätere Religion thut diesen Schritt. Jeder Fortschritt in der Religion ist daher eine tiefere Selbsterkenntniß. Aber jede bestimmte Religion, die ihre ältern Schwestern als Götzendienerinnen bezeichnet, nimmt sich selbst — und zwar nothwendig, sonst wäre sie nicht mehr Religion — von dem Schicksal, dem allgemeinen Wesen der Religion aus; sie schiebt nur auf die andern Religionen, was doch — wenn anders Schuld — die Schuld der Religion überhaupt ist. Weil sie einen andern Gegenstand, einen andern

*) Das Wesen des Christenthums. S. 18 u. ff.

Inhalt hat, weil sie über den Inhalt der frühern sich erhoben, wähnt sie sich erhaben über die nothwendigen und ewigen Gesetze, die das Wesen der Religion constituiren, wähnt sie, daß ihr Gegenstand, ihr Inhalt ein übermenschlicher sei. Aber dafür durchschaut das ihr selbst verborgene Wesen der Religion der Denker, dem die Religion Gegenstand ist, was sich selbst die Religion nicht sein kann. Und unsere Aufgabe ist es eben, nachzuweisen, daß der Gegensatz des Göttlichen und Menschlichen ein durchaus illusorischer, daß folglich auch der Gegenstand und Inhalt der christlichen Religion ein durchaus menschlicher ist."

Der Mensch soll sich verobjectiviren, dieses Selbstgesetzte als eine vermeinte Anderheit anbeten, aber im Verlaufe hinter dieses Spiel kommen und nun sich selbst erkennen. Aber damit hört der Götzendienst nicht auf; vielmehr wird er aus dem unbewußten ein bewußter. Aber der Mensch betet sich immerhin selbst an; denn die Wissenschaft hebt das frühere Objectiviren nicht auf, sondern macht es nur zu einem bewußten. Dabei aber bleibt es unerklärlich, wie jemals der Mensch im Gefühle ein anderes Wesen verehren kann, wenn er es nur selbst ist. Woher entsteht ihm überhaupt dieser Gedanke von diesem Gegensatze? Wenn endlich das Wissen eintritt, und diesen Gegenstand, den er früher angebetet, für sein eigenes Wesen hält, ist es nicht ein Widerspruch, daß er sich solcher Ausdrücke und Worte bedient, die für ihn ganz ohne Sinn und Bedeutung sind? Spricht er von einer Religion, von Gott, so ist dieß ein Betrug; entweder muß er sich dieser begeben, und nur allein die drei Negationen im Kreise herumtreiben, oder gestehen, daß er nothwendig diesen Betrug spiele.

Ebenso erklärt derselbe Verfasser den Widerspruch zwischen der Religion und Philosophie als einen unaustilgbaren.*)

*) Ludwig Feuerbach, über Philosophie und Christenthum. S. 9.

„Ungeachtet aller Vermittlungsversuche ist die Differenz zwischen Religion und Philosophie eine unaustilgbare, denn sie beruhen beide auf entgegengesetzten Geistesthätigkeiten. Die Basis der Philosophie ist das Denken und das Herz, — denn zum Denken gehört nicht nur ein wohlorganisirter Kopf, sondern auch ein gesundes, freies Herz, — die Basis der Religion ist das Gemüth und die Phantasie. Das Gemüth scheut und verschmäht die Bestimmung und Begrenzung, die im Begriffe der Wissenschaft überhaupt liegt, obgleich sie nicht das Wesen, sondern nur die Form derselben ausmacht. — Die Religion hat nun allerdings auch zu ihrem Ausdrucke das Wort, sie hat eine Lehre; aber da die Lehre zu ihrem Gegenstande und Inhalte nur die Thaten der Phantasie und die Leiden des Gemüthes hat, so ist die Differenz und Collision zwischen der Religion und Philosophie, welche sich nicht nach dem, was dem Gemüthe wohlthut, sondern nach den strengen, rücksichtslosen Gesetzen der Vernunft und Wirklichkeit richtet, unvermeidlich und unaustilgbar."

Der Widerspruch zwischen der Philosophie und der Religion hat sonach seinen innersten Grund in den Geistesthätigkeiten; also widersprechen sich diese zuerst und primitiv, gegen welchen Widerspruch der zwischen Glauben und Wissen nur ein abgeleiteter ist. Wie kann aber so Widersprechendes im Menschen beisammen ruhend gedacht werden? Widersprechen sich aber diese Vermögen nicht, so kann der Widerspruch kein im Wesen, sondern nur im Thun des Menschen gegründeter sein.

Aber diese Ansicht, daß sich die Religion mit der Philosophie nicht vertrage, beruht auf der irrigen Ansicht vom speculativen Wissen. Betrachtet man das, was das absolute Wissen als Speculation ansieht, so ist es der Begriff, das Allgemeine, gegen welches alles Andere begrenzt und endlich ist. Aber diese Denkformen entstehen erst durch wiederholte Reflexion; sie sind nur von secundärer Natur, und durchaus nichts Primitives. Das Primitive aber, welches nur durch

die Speculation erkannt wird, wurde ganz übersehen; hinter dem Nachbildlichen verlor man das Urbildliche. Statt sich also zur Speculation, welche die getrennten Formen in einer höhern Einheit zusammenfaßt, erhoben zu haben, blieb man in diesem Allgemeinen, dem Begriffe stecken, sah an der Idee nur die Art. So hält der Absolutismus einen Theil für das Ganze, gleich als wollte man einen Baum oder ein Thier für die ganze Welt halten. Nicht ein solches reflexives, sondern nur das speculative Wissen verträgt sich mit der Religion.

III. Moment.

a.

Wenn der Mensch mehr als reine Intelligenz, ein lebendiger Organismus ist, in dem sich die Potenzen zu einem innern Leben zusammenfügen, so daß eine von der andern getragen wird, so muß sich auch in der Emanenz dieser Kräfte eine Organisation nachweisen lassen, deren Vorbild das immanente Verhältniß ist.

Diese drei Potenzen wirken daher zu jedem äußern Acte zusammen, jedoch dem Gesetze der Nachbildung folgend. Jede Nachbildung aber besteht in der Vereinzelnung des Primitiven in secundäre Acte oder Organismen, so daß hinwiederum diese als Momente für die Reflexion das Ganze geben.

Es ist aber unmöglich, daß der Mensch seinem Wesen nach nur Intelligenz ist, weil eine Monas es zu keiner Selbstheit und Lebendigkeit bringen kann, wie der Stein. Folglich wird sich der gesammte Mensch nach allen seinen Kräften und Vermögen auch in der Religion darstellen müssen; die Religion kann daher nie in dem bloßen Selbstbewußtsein bestehen. Daher ist es grundlos, auf das Selbstbewußtsein

und den Unterſchied des Menſchen vom Thiere die Religion gründen zu wollen; denn das Thier iſt nicht reines Gefühl, wie der Menſch nicht reine Intelligenz iſt.

Feuerbach ſpricht dieſes mit den Worten aus: *) „Die Religion beruht auf dem weſentlichen Unterſchiede des Menſchen vom Thiere — die Thiere haben keine Religion. Was iſt aber dieſer weſentliche Unterſchied des Menſchen vom Thiere? Die einfachſte und allgemeinſte, auch populärſte Antwort auf dieſe Frage iſt: das Bewußtſein — aber Bewußtſein im ſtrengen Sinne; denn Bewußtſein im Sinne des Selbſtgefühls, der ſinnlichen Unterſcheidungskraft, der Wahrnehmung der äußern Dinge nach beſtimmten ſinnfälligen Merkmalen, ſolches Bewußtſein kann den Thieren nicht abgeſprochen werden. Bewußtſein im ſtrengſten Sinne iſt nur da, wo einem Weſen ſeine Gattung, ſeine Weſenheit Gegenſtand iſt. Das Thier iſt wohl ſich als Individuum — darum hat es Selbſtgefühl — aber nicht als Gattung Gegenſtand — darum mangelt ihm das Bewußtſein, welches ſeinen Namen vom Wiſſen ableitet. Wo Bewußtſein, da iſt Fähigkeit zur Wiſſenſchaft. Die Wiſſenſchaft iſt das Bewußtſein der Gattungen. Im Leben verkehren wir mit Individuen, in der Wiſſenſchaft mit Gattungen. Aber nur ein Weſen, dem ſeine eigene Gattung, ſeine Weſenheit Gegenſtand iſt, kann andere Dinge oder Weſen nach ſeiner weſentlichen Natur zum Gegenſtande machen.“

Die Widerſprüche, welche darin liegen, ſind offenbar und unvermeidlich. Wenn des Menſchen eigenſtes Weſen die Wiſſenſchaft iſt, und er ſich nur durch die Wiſſenſchaft vom Thiere unterſcheidet, ſo iſt die Wiſſenſchaft die Religion und die Religion die Wiſſenſchaft; beide ſind eines und daſſelbe. Es kann nicht ein untergeordneter Grad der Wiſſenſchaft die Religion, ein höherer die Wiſſenſchaft ſein; denn ſonſt iſt auch das Thier religiös.

*) Weſen des Chriſtenthums. S. 1.

Wenn aber die Wissenschaft mit der Religion zusammenfällt, wozu diese Vernichtung beider, dieser Betrug, daß man von der Religion redet, und den Inhalt der Wissenschaft einordnet? Wenn hier die Wissenschaft und Religion völlig ineinanderfließen, so wird anderswo gerade auf das Prinzip, worauf man die Religion dem Menschen, insoferne er sich seiner Wesenheit bewußt ist, vindicirt, der Unterschied zwischen der Religion und der Wissenschaft gegründet. So heißt es:*) „Wenn aber die Religion, das Bewußtsein Gottes, als das Selbstbewußtsein des Menschen bezeichnet wird, so ist dieß nicht so zu verstehen, als wäre der religiöse Mensch sich direct bewußt, daß sein Bewußtsein von Gott das Selbstbewußtsein seines Wesens ist, **denn der Mangel dieses Bewußtseins begründet eben die differentia specifica der Religion.**" Hier gibt es also einen specifischen Unterschied, und zwar gerade in dem Mangel am Selbstbewußtsein, folglich muß das Thier die meiste Religion haben. So haben wir die zwei Merkmale, welche den Irrthum charakterisiren, den Monismus und Dualismus. Dort wird die Wissenschaft und Religion für völlig identisch genommen, hier aber eine Entzweiung gesetzt, wie sie nicht größer sein kann, wie sie überhaupt gar nicht gedacht werden kann. Was man mit dem ersten Zuge behauptet, das hebt man mit dem zweiten wiederum auf.

Aber die Religion wird nur darum monistisch und dualistisch aufgefaßt, weil die Wissenschaft mit sich selbst im Widerspruche ist. Die Wissenschaft setzt man in die Erkenntniß der Gattung, des Allgemeinen. Der Mensch erkennt sonach sich nicht selbst, sondern nur seine Gattung. Es findet kein Zusammenhang zwischen dem Individuum und der Gattung statt. Der Mensch soll sich an dem Objecte erkennen; dieses ist aber nur er selbst; folglich ein Individuum. Ist aber der Gegenstand ein Allgemeines, so erkennt ihn das Indivi-

*) Daselbst, S. 18.

duum nicht; es kommt nicht zum Selbstbewußtsein. Denn das Selbstbewußtsein ist die Wissenschaft von sich als Individuum, nicht von der Gattung. Es heißt: *) „Aber was ist denn das Wesen des Menschen, dessen er sich bewußt ist, oder was constituirt die Gattung, die eigentliche Menschheit im Menschen? Die Vernunft, der Wille, das Herz." Wenn die drei Kräfte den Menschen ausmachen, was soll denn das im Menschen sein, wovon diese das Allgemeine sind?

„An dem Gegenstande — heißt es ferner **) — wird daher der Mensch seiner selbst bewußt: das Bewußtsein des Gegenstands ist das Selbstbewußtsein des Menschen. — Das absolute Wesen des Menschen ist sein eigenes Wesen. Die Macht des Gegenstandes über ihn ist daher die Macht seines eignen Wesens." Es ist völlig unerklärlich, wie die Idee der Gattung das Wesen des Individuums sein kann; ein solcher Uebergang vom Individuellen zum Allgemeinen ist gar nicht versucht.

Daraus ergibt sich, daß das Selbstbewußtsein zugleich Wissen um das Individuelle und Allgemeine, Wissen von sich und einem Andern ist. Dieß ist der Monismus; da aber zu gleicher Zeit die Relation mit der Anderheit verloren geht, zugleich Dualismus. Das Object der Sache ist die Sache selbst, wie der Begriff des Gegenstandes der Gegenstand ist. Der Monismus, welcher in der Verabsolutirung eines Elementes besteht, kann nicht stärker ausgesprochen werden, als in der Stelle: ***) „Das Gefühl ist also heilig gesprochen, lediglich weil es Gefühl ist; der Grund der Religiosität ist die Natur des Gefühls, liegt in ihm selbst. Ist aber dadurch nicht das Gefühl als das Absolute, als das Göttliche selbst ausgesprochen? Wenn das Gefühl durch sich selbst gut, re-

*) Daselbst, S. 3.
**) Daselbst, S. 6. u. 7.
***) Daselbst, S. 15.

ligiös, d. h. heilig, göttlich ist, hat das Gefühl seinen Gott nicht in sich selbst?"

Das Gefühl ohne Reflexion, losgetrennt von aller Verbindung mit dem Menschen, ist religiös, ist göttlich, ist Gott selbst? Dieses Losgetrenntsein, diese Schrankenlosigkeit ist das Absolute; so fällt das Absolute mit dem Negativen völlig zusammen. Wenn hier die Religion allein in das Gefühl verlegt wird, und nicht in das Wissen, so geschieht dieses nur, weil der Irrthum sich widersprechen muß.

Aber dennoch ist das Gefühl wiederum absolut und relativ, allgemein und particular zugleich, wenn so fortgefahren wird: *) „Wenn Du aber dennoch ein Object des Gefühls festsetzen, zugleich aber Dein Gefühl wahrhaft auslegen willst, ohne mit Deiner Reflexion etwas Fremdartiges hineinzulegen, was bleibt Dir übrig, als zu unterscheiden zwischen Deinen individuellen Gefühlen und zwischen dem allgemeinen, der Natur des Gefühls, als abzusondern das Wesen des Gefühls von den störenden, verunreinigenden Einflüssen, an welche in Dir, dem bedingten Individuum, das Gefühl gebunden ist? Was Du daher allein vergegenständlichen, als das Unendliche aussprechen, als dessen Wesen bestimmen kannst, das ist nur die Natur des Gefühls. Du hast hier keine andere Bestimmung für Gott als diese: Gott ist das reine, das unbeschränkte, das freie Gefühl. Jeder andre Gott, den Du hier setzest, ist ein von Außen Deinem Gefühl aufgedrungener Gott. Das Gefühl ist atheistisch im Sinne des orthodoxen Glaubens, als welcher die Religion an einen äußern Gegenstand anknüpft. Das Gefühl läugnet einen gegenständlichen Gott — es ist sich selbst Gott. Die Negation des Gefühls nur ist auf dem Standpunkt des Gefühls die Negation Gottes."

Das Triebrad des Fortschrittes ist nur der Dualismus,

*) Daselbst, S. 15.

und Monismus; denn zuerſt wird das Gefühl als individuelles und allgemeines beſtimmt, ſodann wird es wiederum ganz moniſtiſch geſetzt ohne Relation mit einem Subjecte. So iſt es daher Gott. Darnach muß man ſagen, daß jedes Ding in ſeiner Selbſtgleichheit Gott, Gott das Allgemeine, das Allgemeine die reine Negation iſt.

Solche Widerſprüche können aber nur durch den organiſchen Verband der Kräfte des Menſchen, die in ihrer Zumalheit nur Wahrheit und Lebendigkeit haben können, vermieden werden. Zuerſt aber entſteht nicht das Selbſtbewußtſein, ſondern das Bewußtſein um Anderes; denn das Selbſtbewußtſein iſt nur durch Reflexion möglich. Aber über dem Bewußtſein und Wiſſen überhaupt liegt die Region des Willens, welche der Geſchichte und der Natur nach am erſten thätig iſt, während der andere Beginn mit dem Wiſſen, dem Selbſtbewußtſein genommen wird.

Tritt aber hier eine Geneſis ein, ſo hat dieſe in ſich ſelbſt wieder ihren Widerhalt, ſo daß ſie eine organiſche iſt. Denn wenn die Willensregion zuerſt thätig iſt, ſo iſt davon die Intelligenz nicht ausgeſchloſſen. Sie iſt thätig in ihrer erſten Function, im Schauen. So begegnen ſich das Gefühl und die Anſchauung in der erſten Region. Sofort aber tritt eine Gegenſätzlichkeit ein, wenn die Intelligenz erwacht und ihre Rechte immer mehr geltend macht, bis endlich das Uebergewicht auf die intelligente Seite tritt und ein neuer Beginn vom geiſtigen Prinzipe aus genommen wird.

Dieſe Entgegenſetzung witt nur ein, um ſich in einer höhern Region wieder zu ſammeln. Gewöhnlich haben dieſe zwei Gebiete eine dualiſtiſche Trennung erfahren, wornach man in die erſte Region das Sinnliche, in die zweite das Ueberſinnliche verlegte, unter dem Sinnlichen das Leibliche und Greifbare, unter dem Ueberſinnlichen das Begriffliche und Geiſtige verband. Dieſe Trennung fiel ebenſo aus, wie die von Verſtand und Vernunft. In dieſer Trennung war aber weder der Wille zur höchſten Macht emporgeſtiegen, noch

die Intelligenz zur Erkenntniß des höchsten Wesens gekommen. Hatte die eine Parthei in das Sinnliche ihr Lebensprinzip gesetzt, so die andere in das nur Begriffliche des Vergnügens. Die Tugend verwandelte sich in bloße Erkenntniß, in vernunftgemäßes Thun, oder in bloß sinnliche Lust. Es fehlte ihnen das höchste Band, die Persönlichkeit; man blieb in den engen Grenzen des Individuums eingeschlossen.

b.

Indem sich die Kräfte in der Emanenz sammeln, erfordern sie nicht bloß nach Rückwärts, sondern auch nach Vorwärts ein selbstständiges Individuum. Die Acte gehen vereint auf ein geistigthätiges Subject; dieß sind die persönlichen Acte.

Der Mensch kommt anbeginns nicht an der Natur zur Selbstthätigkeit, sondern nur an einem selbstbewußten und freien Wesen. Zu diesem gehen nach dem Gegensatze die geeinten Kräfte zurück; indem so das Ende dem Anfange entsprechen muß, ist die Persönlichkeit der Ausgangs- wie Endpunkt der Bewegung.

Aber keinen Begriff hat der Absolutismus so sehr verkehrt und mythisirt, als den der Persönlichkeit. „Es ist dieß den innerste Punkt der Persönlichkeit, — sagt Hegel *) — die nur speculativ als diese Einheit des Selbstbewußtseyns und des Bewußtseyns, oder des Wissens und seines Wesens, der unendlichen Form und des absoluten Inhalts gefaßt werden kann, welche Einheit schlechthin nur ist als das Wissen dieser Einheit in gegenständlicher Weise, als des Wesens, welches mein Wesen ist.“ Hegel kommt über die Subjectivität nicht hinaus, faßt vielmehr die Persönlichkeit nur als Wissen auf.

*) Hegels Werke, Gesammtausgabe, XI. S. 207.

Aber selbst in diesem Wissen ist sie die Einheit der unendlichen Form und des absoluten Inhaltes.

Soll man den Begriff des Persönlichen recht erfassen, so muß zuvörderst der Absolutismus abgethan werden, wornach es nur Ein Individuum, oder eine Monas gibt. Nach dieser Weise gibt es überhaupt gar nichts, da doch Alles mit einander in Verbindung steht. Das Verbindungslose wird als das Absolute bezeichnet, nämlich die Ansichheit. Daher ist absolute Persönlichkeit nach dem Absolutismus ein absoluter Widerspruch; denn die Persönlichkeit fordert eine Verbindung, das Absolute aber will das Gegentheil. Es ist aber leicht zu erkennen, daß hier das Absolute eine falsche Bedeutung hat; denn absolut sagt nicht mehr und nicht weniger als vollkommen. Das Vollkommene kommt nach einigen Verhältnissen der Creatur, nach allen aber Gott zu. Gott ist das in jeder Beziehung vollkommene Wesen (ens omnibus numeris absolutum); die Creatur ist es nur in relativer Weise. Denn sonst gelangt man auf den Dualismus, wo Gott Alles, die Creatur gar nichts ist; wornach Gott Alles verschlingt, die Creatur aber selbst nicht ein Schatten von Gott ist.

Betrachtet man hingegen wiederum den Absolutismus, so läßt er die Welt doch als ein nothwendiges Complement neben Gott bestehen, obschon er im ersten Zuge die totale Nichtigkeit des Relativen ausgesprochen. Es kann also, wenn man nicht dem Irrthume anheimfallen will, das Absolute und das Relative neben sich bestehen; Gott und die Creatur bestehen in einem wirklichen Rapporte; daher ist es nicht ungeräumt, von einer absoluten Persönlichkeit Gottes zu sprechen. Dieses aber bezieht sich nur auf die Creatur; denn in Gott gibt es ein dreipersönliches Verhältniß.

In diesem Begriffe konnte man darum noch zu keinem Resultate gelangen, weil man jeden Gegensatz als Endlichkeit auffaßte, und das Absolute nur als das Relationslose begriff. Wenn man aber auf der einen Seite diesen Begriff aufhob, so wollte man ihn auf der andern Seite wieder her-

vorrufen. Das Folgende ſoll das Geſagte klar machen: *) „Jetzt trat Spinoza auf mit ſeinem Syſteme, das im Grunde nur die Durchführung des Satzes war, den er in dieſer Form zwar blos gelegentlich ausſprach: Omnis determinatio negatio est. War nun die Perſönlichkeit nicht auch eine Determination? mithin als Negation von dem allerrealſten Weſen hinwegzudenken? Dieſe Frage konnte die Philoſophie nicht umgehen. Ihr leget Gott — ſagte ſpäter Fichte, Perſönlichkeit und Bewußtſein bei. Was nennet ihr denn nun Perſönlichkeit und Bewußtſein? Doch wohl dasjenige, was ihr in euch ſelbſt gefunden, an euch ſelbſt kennen gelernt, und mit dieſem Namen bezeichnet habt? Daß ihr aber dieſes ohne Beſchränkung und Endlichkeit ſchlechterdings nicht denket, noch denken könnet, kann euch die geringſte Aufmerkſamkeit auf eure Conſtruction dieſes Begriffes lehren. Ihr machet ſonach dieſes Weſen durch die Beilegung jenes Prädicats zu einem endlichen, zu einem Weſen euresgleichen, und ihr habt nicht, wie ihr wolltet, Gott gedacht, ſondern nur euch ſelbſt im Denken vervielfältigt. Als Perſonen fühlen und wiſſen wir uns nur im Unterſchiede von andern gleichartigen Perſonen außer uns, von denen wir uns unterſcheiden, mithin als endliche; in dieſem Gebiete der Endlichkeit und für dasſelbe gebildet, ſcheint folglich der Begriff der Perſönlichkeit außerhalb deſſelben jeden Sinn zu verlieren, und ein Weſen, welches kein anderes ſeinesgleichen außer ſich hat, auch keine Perſon ſein zu können. Von einem perſönlichen Gott, oder göttlicher Perſönlichkeit zu ſprechen, erſcheint auf dieſem Standpunkt als eine Verbindung von Begriffen, deren einer den andern ſchlechthin ausſchließt und aufhebt. Perſönlichkeit iſt ſich zuſammenfaſſende Selbſtheit gegen Anderes, welches ſie damit von ſich abtrennt; Abſolutheit dagegen iſt das Umfaſſende, Unbeſchränkte, das nichts als eben nur jene im Begriff der Perſönlichkeit liegende Ausſchließlichkeit von

*) Strauß, die chriſtliche Glaubenslehre, I. S. 503 ff.

sich ausschließt: absolute Persönlichkeit mithin ein non ens, bei welchem sich nichts denken läßt.

Daß nur andern Personen gegenüber ein Wesen, auch das absolute nicht ausgenommen, Person sein kann, dieß gestehen in jetziger Zeit selbst solche Philosophen zu, welche in der Aufrechthaltung der Persönlichkeit Gottes den Fortschritt ihres Philosophirens über das bisherige hinaus setzen. Der Gefahr, Gott dadurch zu verendlichen, meint man wohl durch die Bemerkung zu entgehen, daß die andern Persönlichkeiten, von welchen sich unterscheidend Gott selbst sich Persönlichkeit gebe, durch ihn gesetzt und von ihm schlechthin abhängig seien, mithin durch sie seiner Absolutheit kein Abbruch geschehen könne. Aber eben durch diese ihre schlechthinige Abhängigkeit tritt das Verhältniß der endlichen Personen zu Gott ganz aus der Analogie dessen heraus, was uns das Bewußtsein unserer Persönlichkeit gibt. Wir haben uns als Personen zugestandenermaaßen im Unterschiede von andern Personen, d. h. von solchen Wesen, welche uns als in ihrem innern Grunde von uns unabhängige, für uns undurchdringliche, uns ausschließende und repellirende, gegenüberstehen: da dieß bei den creatürlichen Persönlichkeiten in ihrem Verhältniß zum Schöpfer nicht der Fall ist, so können sie ihm, so viel wir wissen, auch nicht dasselbe leisten, was uns die uns gegenüberstehenden Persönlichkeiten. Daher däuchte Andern, wie wir gesehen haben, die christliche Unterscheidung dreier Personen, innerhalb des göttlichen Wesens selber ein glücklicher Fund; denn hier waren nun drei ebenbürtige Personen, deren jede mithin, so schien es, der andern zum persönlichen Bewußtsein verhelfen konnte. Gewiß, wenn diese drei göttlichen Personen, wie drei menschliche, sich ausschließend zu einander verhielten; aber dann waren sie drei endliche Personen und keine absolute." —

Als Endresultat wird sodann ausgesprochen*): „So ist

*) Daselbst. S. 523.

also der Speculation unserer Tage Gott zwar nicht die blos allgemeine Substanz, zu deren Substanz- oder Gottsein das Insichsetzen der Persönlichkeit nicht mitgehörte; aber ebensowenig ist er eine Person neben oder über andern Personen: sondern er ist die ewige Bewegung des sich stets zum Subject machenden Allgemeinen, das erst im Subjecte zur Objectivität und wahrhaften Wirklichkeit kommt, und somit das Subject in seinem abstracten Fürsichsein aufhebt. Weil Gott an sich die ewige Persönlichkeit selbst ist, so hat er ewig das Andere seiner, die Natur, aus sich hervorgehen lassen, um ewig als selbstbewußter Geist in sich zurückzukehren. Oder, die Persönlichkeit Gottes muß nicht als Einzelpersönlichkeit, sondern als Allpersönlichkeit gedacht werden; statt unsrerseits das Absolute zu personificiren, müssen wir es als das in's Unendliche sich selbst personificirende begreifen lernen."

Die Mythisirung hat hier hinwiederum alle Phasen durchgelaufen. Zuförderst wird von dem falschen Satze Spinoza's ausgegangen, daß jede Bestimmung Negation sei, d. h. von dem Dualismus. Das Absolute ist so schlechterdings relationslos, schließt sich mit keinem andern zusammen, oder besteht nicht zumal damit. Aber das Resultat behauptet geradezu diesen anfangs geläugneten Begriff des Persönlichen; denn die Substanz wird Natur, also endlich, personirt sich und wird so Person. Hatte es in der ersten These gelautet: Die Persönlichkeit schließt jeden Gegensatz aus, sie involvirt immer ein endliches Verhältniß; so heißt die Schlußthese: Keineswegs ist dieses so, Gott verendlicht sich, wird sich seiner bewußt, und Person. Konnte man dort die Persönlichkeit nicht denken, so muß man sie hier mit diesen Widersprüchen denken. So negirt sich die Negation von selbst.

Aber damit wiederholen sich alle schon besprochenen Widersprüche neuerdings, so: wie das Absolute sich verendlichen kann, also daß es nicht mehr das Absolute ist, sondern nur Endliches; denn: Omnis determinatio est negatio. Wie das

Allgemeine jemals zur That, zur Lebendigkeit kommt; denn wenn man das Thun in Bezug auf ein Anderes schon annimmt, wie es in der Selbstgenesis geschieht, so hat man versteckterweise schon die Selbstthätigkeit behauptet, ohne es selbst nur zu ahnen.

Man ist aber in dem Positiven um nichts weiter gekommen. Nach dem organischen Systeme geschieht der Fortgang durch allmälige Erfüllung und Zunahme. Was der Verstand in den Begriffen vollzieht, das schaut die Vernunft im Concreten. Die Negation aber hat für das persönliche Verhältniß keinen andern Maaßstab, als nur den des Negativen, das man als Absolutes, als Selbstsetzung und Anderswerden auffaßt.

Was hat also der Name — Persönlichkeit hier für eine anandere Bedeutung, als eine mythische? Denn man legt ihm nur diese falsche Denkfunction unter, als hätte Gott nichts Anderes zu thun, als zur Anderheit seiner überzugehen, Subject zu werden. Nach dem Christenthume ist Gott Person, ohne diese Denkoperation; er ist das Ursubject, das nicht erst sich verwirklicht, welcher als Dreipersönlicher zu einer Thätigkeit nach Außen wirkt, ohne seiner Persönlichkeit verlustig zu gehen, oder sich zu verendlichen; welcher sich mit dem selbstbewußten Geschöpfe auf persönliche Weise verbindet. So ist die Religion wechselseitige und lebendige Thätigkeit zweier Personen.

c.

Die Religion hat nun in der Persönlichkeit ihr wahres und einziges Centrum gefunden, so daß sie als abgeschlossen der Wissenschaft gegenüber tritt. Hier nun fragt es sich um ihr Verhältniß zueinander.

Im absoluten Wissen findet man die beiden sich aufhebenden Behauptungen, daß beide absolut identisch und absolut verschieden sind. Die letztere Ansicht haben wir bei Feuerbach schon ausgesprochen gefunden, welcher die Differenz Beider eine unaustilgbare nennt, während er anderswo Beide hinwiederum in einander aufgehen läßt. Aber bei-

des geschieht nach dem Prinzipe, daß nur das Denken das wahre Leben des Menschen sei, so daß von keiner Identität die Rede sein kann, weil das Wissen die eine Seite des Gegensatzes und zugleich die bindende Einheit ist. Daraus ist nun so viel klar, daß der Absolutismus in seinem höchsten Prinzipe den Gegensatz nicht geeint, sondern nur einen Dualismus in höherer Form, wie es z. B. in der Persönlichkeit sich herausgeworfen, festgesetzt hat. Dieses Prinzip ist die Selbstwerdung, die Subjectobjectivirung, die Hegelsche Geistigkeit, die von der Substanzialität sich emporarbeitet.

Folgerecht gibt es nach dem Absolutismus keine Philosophie der Religion, sondern die Logik, oder die Wissenschaftslehre vertritt die Stelle aller andern Disciplinen. So sprach es bereits Fichte aus*): „Das wahrhafte Leben, und seine Seeligkeit besteht im Gedanken, d. h. in einer gewissen bestimmten Ansicht unserer selbst und der Welt, als hervorgegangen aus dem innern, und in sich verborgenen göttlichen Wesen: und auch eine Seeligkeitslehre kann nichts anderes seyn, denn eine Wissenslehre, indem es überhaupt gar keine andere Lehre giebt, außer der Wissenslehre. Im Geiste, in der, in sich selber, gegründeten Lebendigkeit des Gedankens, ruhet das Leben, denn es ist außer dem Geiste gar nichts wahrhaftig da. Wahrhaftig leben, heißt wahrhaftig denken, und die Wahrheit erkennen. — Auch stellen wir an unserer Behauptung keinesweges eine neue Lehre über das Geister-Reich auf, sondern dies ist die alte, von aller Zeit her also vorgetragene Lehre. So macht z. B. das Christenthum den Glauben zur ausschließenden Bedingung des wahrhaftigen Lebens und der Seeligkeit, und verwirft alles ohne Ausnahme als nichtig und todt, was nicht aus diesem Glauben hervorgehe. Dieser Glaube ist ihm aber ganz dasselbe, was wir den Gedanken genannt haben: die einzig wahre Ansicht

*) Anweisung zu einem seligen Leben. S. 20—23.

unſrer ſelbſt, und der Welt, in dem unveränderlichen göttlichen Weſen. Nur nachdem dieſer Glaube, d. h. das klare und lebendige Denken aus der Welt verſchwunden, hat man die Bedingung des ſeligen Lebens in die Tugend geſetzt, und ſo auf wildem Holze edle Früchte geſucht."

Nach dieſer Anſicht kann ſich die Wiſſenſchaft mit der Religion niemals verſöhnen, ſo daß eine Religionswiſſenſchaft möglich wäre, weil es auch in dem realen Verhalten kein anderes Leben gibt, als nur ein Begriffsleben. Da es aber dem Menſchen doch nicht möglich iſt, über die Religion nicht nachzudenken, ſo wird überall nur der logiſche Proceß abgehandelt und die Elemente der Religion als ein Accidens daran angehängt, welche viel weniger gegen die logiſchen Formen, als der Schatten gegen den Körper, ſind. So ſagt Hegel*): „In der Religionsphiloſophie aber betrachten wir die an ſich ſeyende, logiſche Idee nicht bloß, wie ſie als reiner Gedanke beſtimmt, auch nicht in den endlichen Beſtimmungen, wo ſie in einer endlichen Weiſe ihrer Erſcheinung iſt, ſondern wie ſie an ſich iſt im Gedanken und zugleich wie ſie erſcheint, ſich manifeſtirt, aber in der unendlichen Erſcheinung als Geiſt, der ſich in ſich ſelbſt reflectirt; der Geiſt, der nicht erſcheint, iſt nicht. Es iſt in dieſer Beſtimmung der Erſcheinung auch die endliche Erſcheinung — das iſt die Welt der Natur und die Welt des endlichen Geiſtes — enthalten, aber der Geiſt iſt als die Macht derſelben, als ſie aus ſich und ſich aus ihnen hervorbringend.

Dieß iſt die Stellung der Religionsphiloſophie zu den anderen Theilen der Philoſophie. Gott iſt das Reſultat der anderen Theile, hier iſt dieß Ende zum Anfang gemacht, zu unſerem beſonderen Gegenſtand, als ſchlechthin concrete Idee mit ihrer unendlichen Erſcheinung — und dieſe Beſtimmung betrifft den Inhalt der Religionsphilo-

*) Werke, XI. S. 28.

ſophie.“ Nach Hegel ſchlägt die Religion in der Begriffsentwicklung bereits in den Begriff um, jedoch noch mit einem Nebel behaftet, weil die reine Sonne des reinen Gedankens noch nicht zum Vorſchein gekommen. Dieſes drückt er in der Phänomenologie mit dieſen Worten aus*):

„Indem alſo in der Religion die Beſtimmung des eigentlichen Bewußtſeyns des Geiſtes nicht die Form des freien Andersſeyns hat, ſo iſt ſein Daſeyn von ſeinem Selbſtbewußtſeyn unterſchieden und ſeine eigentliche Wirklichkeit fällt außer der Religion; es iſt wohl Ein Geiſt beider, aber ſein Bewußtſeyn umfaßt nicht beide zumal, und die Religion erſcheint als ein Theil des Daſeyns und Thuns und Treibens, deſſen anderer Theil das Leben in ſeiner wirklichen Welt iſt. Wie wir nun es wiſſen, daß der Geiſt in ſeiner Welt und der ſeiner als Geiſt bewußte Geiſt oder der Geiſt in der Religion daſſelbe ſind, ſo beſteht die Vollendung der Religion darin, daß beides einander gleich werde, nicht nur daß ſeine Wirklichkeit von der Religion befaßt iſt, ſondern umgekehrt, daß er ſich als ſeiner ſelbſtbewußter Geiſt wirklich und Gegenſtand ſeines Bewußtſeyns werde. — Inſofern der Geiſt in der Religion ſich ihm ſelbſt vorſtellt, iſt er zwar Bewußtſeyn, und die in ihr eingeſchloſſene Wirklichkeit iſt die Geſtalt und das Kleid ſeiner Vorſtellung. Der Wirklichkeit widerfährt aber in dieſer Vorſtellung nicht ihr vollkommenes Recht, nämlich nicht nur Kleid zu ſeyn, ſondern ſelbſtſtändiges freies Daſeyn; und umgekehrt iſt ſie, weil ihr die Vollendung in ihr ſelbſt mangelt, eine beſtimmte Geſtalt, die nicht dasjenige erreicht, was ſie darſtellen ſoll, nämlich den ſeiner ſelbſtbewußten Geiſt. Daß ſeine Geſtalt ihn ſelbſt ausdrückte, müßte ſie ſelbſt nichts anderes ſeyn, als er, und er ſich ſo erſcheinen oder wirklich ſeyn, wie er in ſeinem Weſen iſt. Dadurch allein würde auch

*) Werke, II. S. 194, 195.

das erreicht, was die Forderung des Gegentheils zu seyn scheinen kann, nämlich, daß der Gegenstand seines Bewußtseyns die Form freier Wirklichkeit zugleich hat; aber nur der Geist, der sich als absoluter Geist Gegenstand ist, ist sich eine ebenso freie Wirklichkeit, als er darin seiner selbst bewußt bleibt."

Die Religion verhält sich zur Wissenschaft, wie das Kleid zum Geiste; sie ist eine Gestalt, welche dem Wesen unangemessen ist; sie ist leere Hülle, ein bedeutungsloses Nichts. Damit ist aber ausgesprochen, daß für das absolute Wissen die Religion nur ein Mythos ist, wie auch dieses, daß ihr die Religion, wie alle Objectivität, ein verschlossenes Gebiet ist, in das hineinzublicken ihr nicht vergönnt ist. Mit der Mythisirung der Religion hat sich das absolute Wissen selbst mythisirt und die Religionswissenschaft als ein betrügerisches und lügenhaftes Wissen erklärt, indem man etwas Anderes redet und etwas Anderes denkt. Die Form entspricht der Sache nicht, heißt doch wohl nichts Anderes, als sie sei Lüge und Heuchelei.

Die Wissenschaft steht aber mit der Religion in einer engen Verbindung, und zwar unmittelbar in der Religionsphilosophie, mittelbar in den andern Zweigen des Wissens. Faßt man die Philosophie überhaupt als Wissenschaft ohne Rücksicht auf das Object, das gewußt wird, auf; so hat sie an der Religion ihren ergänzenden Factor. Die Wissenschaft hat, wie jedes Ding, eine Innerlichkeit, wodurch sie ein abgeschlossenes Ganze ist. Aber sie kann nicht abgeschlossen sein, wenn ihr nicht zugleich schon ein anderes Gebiet entgegensteht, das es begrenzt. Eine Selbstheit ist nur durch eine andere möglich; die Grenze ist zumal da.

Diese Grenze nun erlangt die Philosophie an den Acten des Wissens, welche eben wiederum in der Religion ihren Mittelpunkt finden. Erlangt das Wissen an der Religion keine Schärfe, keine Lebenskraft, so dorrt es immer mehr ab, wie es der Gang des abnormen Wissens deutlich zeigt, indem

zuletzt die Sprache, ja ganze Gebiete ihre wahre, lebendige Bedeutung verlieren. Durch die Religion wird die Wiſſenſchaft fähig, die Objecte richtig aufzufaſſen, ihnen ihren wahren Gehalt zu geben; denn die Religion iſt es, wodurch der Wille mit allen Objecten in wahrer Verbindung ſteht. Hält der Wille das Object nicht mehr feſt, ſo verkümmert dieſes Gebiet; oder wenn die Trennung des Willens von Gott ſtattfindet, muß nicht hier nothwendig der mythologiſche Proceß eintreten? muß nicht Gott ſelbſt ganz und gar ſeine Bedeutung verlieren und nur mehr für ein Symbol des Wiſſens gelten? Ja, wenn einmal dieſer Dualismus eingetreten, muß nicht die ganze Außenwelt verſchwinden, und vor den Augen des mythiſchen Beobachters zu Grunde gehen?

Aber dieſes Verſchwinden des Gegenſatzes entkräftet in rückwirkender Bewegung den Willen; er übt keine ſelbſtige Thätigkeit mehr. Die Individualität verkümmert und der willenloſe Geiſt opfert ſie mit der Realität der Außenwelt dem abſoluten omnipotenten Wiſſen. Aber in demſelben Grade, als die Willensthätigkeit erliſcht, muß das Wiſſen allvermögend, zu Gott und zum Lebensprinzipe von Allem gemacht werden. Damit iſt alles Andere aufgehoben und zum Mythos geworden.

Aber das Wiſſen iſt damit ſelbſt verſchwunden; denn nimm jedes Object und jede Grenze und jedes Gewußte hinweg, was bleibt zurück, als eine leere Monas? Wenn alle gegenſeitige Beſtimmtheit verſchwindet, iſt das Wiſſen vom Gewußten nicht mehr verſchieden. Man kann ſelbſt dieſes nicht ſagen, indem ja von einem Objecte gar nicht die Rede ſein kann. Aber, weil ſich dieſes Wiſſen widerſprechen muß, gibt es nur Eines. Gott und die Welt haben dieſelbe Subſtanz als das Wiſſen, oder vielmehr ſind ſie die Accidentien und der Schein des Wiſſens, das ihre Seele iſt.

Was bleibt nun noch übrig, wenn alle Beſtimmtheit für ein Accidens ausgegeben wird, als die abſolute Identität, das Nichts, die Leere, aus der ſich Alles erſt ans Licht gebären

ſoll! Sobald ſich aber das abſolute Wiſſen regt und bewegt, bedarf es eines Gegenſatzes, es bringt dieſen hervor, um ſelbſt erſt ſein zu können. Wozu aber dieſen Gegenſatz, wenn es euch möglich iſt, a priori ein abſolutes Wiſſen zu denken? Dieß iſt der unauflösliche Knoten; mit dem abſoluten Wiſſen iſt das Wiſſen ſelbſt zu Grabe gegangen. Wenn die Negation nichts mehr zu negiren hat, iſt ſie ſelbſt bedeutungslos und zum Mythos geworden.

Dieß iſt alſo der Zuſammenhang der Philoſophie mit der Religion, daß, wenn die Philoſophie ſich von ihr trennt und ſich an ihre Stelle ſetzt, ſie ſelbſt zu Grunde geht und zum Mythos wird, daß ſie in lauter Selbſtnegationen ſich ſelbſt zu Tode negirt und in lauterm Mythiſiren ſich ſelbſt zur Mythe mythiſirt.

Dieſes Verhältniß gilt aber für jede einzelne und beſtimmte Wiſſenſchaft. Der Menſch kann nur nach dem Urverhältniſſe, der Religion, ſich entwickeln; er bringt es ſich zum Bewußtſein, ſchließt ſich in dem Bilde auf. Iſt das Grundverhältniß zerriſſen, ſo muß dieſer Riß durch alle Gebiete gehen und im Wiſſen mit der ſich ſelbſt negirenden Negation enden.

Daher kann nur innerhalb der wahren Geſchichte ein wahres Wiſſen entſtehen, weil der Menſch im wahren Zuſammenhange mit Gott ſteht. Nur da, wo Religion iſt, kann wahre Wiſſenſchaft gedeihen.

Drittes Buch.

Der ganze Menſch iſt in der Wiſſenſchaft, wie in der Religion, thätig; ſein ganzes Sein nimmt an beiden Functionen Antheil; denn es iſt unmöglich, daß er bei den transcendenten Objecten nur die Vernunft, bei den ſinnlichen nur den Verſtand, oder bei der Wiſſenſchaft nur die Intelligenz, bei der Religion nur das Gefühl und den Willen wirken laſſe. Der Menſch kann nicht aufhören, wenn er denkt, religiös zu ſein; die Zergliederung des lebendigen Verbandes in der Religion, welche die Wiſſenſchaft vornimmt, iſt nur möglich, wenn dieſer Rapport beſteht. Wird dieſer Rapport, welcher den Einigungspunkt für das Wiſſen gibt, verloren, ſo muß der Denkorganismus zerfallen; ſtatt Einheit tritt Entzweiung, ſtatt Harmonie Verwirrung, ſtatt Herrſchaft Anarchie ein.

So ſteht der Wiſſenſchaft die Religion als ein ſchützender Genius zur Seite; aber auch die Wiſſenſchaft fördert die Religion. Denn der Menſch ſtrebt nur mit Freiheit nach dem, wovon er eine Kenntniß hat, welches Verlangen um ſo reiner ſein muß, je deutlicher ihm die Wiſſenſchaft die Objecte vorſtellt. Daher erſcheint die Offenbarung, die Tradition, die Predigt und der Unterricht als das Medium, wodurch die Religion Zugang zum Herzen gewinnt, wie hinwiederum der Wille von Oben angeregt dieſem Wiſſen vorangeht.

Dieſes Vorangehen des Einen vor dem Andern iſt daher nicht dualiſtiſch zu nehmen; es iſt damit nur geſagt, daß in dem einen Gebiete ſich mehr dieſes Vermögen, in dem andern

mehr jenes abdrückt, da in der Emanenz der Kräfte nur ein Zusammenwirken der drei Potenzen statt finden kann. Also begegnest du mir, muß der Gelehrteste auch zugleich der frömmste und religiöseste Mensch sein! Dieses ist durchaus zu behaupten, soferne von wahrer Gelehrsamkeit die Rede ist; denn der kann nichts betrachten und in seinen Verstand aufnehmen, welcher nicht die Sache zuvor mit dem Willen aufgenommen hat, und hinwiederum erlangt der Wille da seine lebendige Begrenzung, wo ihm ein wahres Wissen gegenübersteht.

Geht aber diese Durchdringung nicht in gleichem Schritte fort, so entsteht auf der einen Seite ein bloß historisches, auf der andern ein bloß logisches Wissen; mag auch der Verstand noch so Vieles wissen, mag er alle Schätze der Gelehrsamkeit sich gesammelt haben, — die Hauptsache, das lebendige Band, fehlt ihm. Das Wissen wird zur Carricatur; der einfältige Mann hat mehr Kenntniß, weit mehr Erfahrung von religiösen Dingen. Es entsteht der Rationalismus, dem der Mysticismus folgerecht gegenübersteht. Dieser, seines Gegensatzes beraubt, schlägt in subjective, selbstgeschaffene Gefühle um, deren Einheitspunkt nicht die höchste Persönlichkeit ist. Darum sagt das Buch der Weisheit*): „Jene finden Gott, die ihn nicht versuchen, und denen offenbart er sich, die an ihn glauben; denn verkehrte Gedanken trennen von Gott, und die Thoren, welche seine Macht auf die Probe stellen, werden gestraft. Auch geht die Weisheit nicht in eine boshafte Seele ein, und wohnet nicht in einem Leibe, welcher der Sünde und den Lastern dient; denn der heilige Geist der Zucht flieht vor dem Heuchler, und weichet von Gedanken, die ohne Verstand sind, und wird unterdrückt, wenn die Ungerechtigkeit hereinbricht."

Der wahre, nicht dualistische, Gegensatz im Leben ist

*) Weish. 1, 2 — 6.

aber ein heilsamer; daher stand im Mittelalter die Mystik der Scholastik fördernd zur Seite, während sie sich in den Hauptrepräsentanten vereinigten, wie bei dem heil. Anselm, und dem heil. Thomas von Aquin.

Wenn aber Beide in ihrem exoterischen Verhalten, wo sie nebeneinander stehen, eine solche Leben schaffende Kraft haben, so vereinigen sie sich auch zu einem immanenten Verkehre; denn der Wille und die Intelligenz haben ein eigenes Centrum und erscheinen so im Gegensatze, wie sie ineinander wirken. Die Intelligenz hat ihren Mittelpunkt in dem Erkenntnißbilde, der Wille aber in der Persönlichkeit; nun aber wirken Beide in einem höheren Gebiete wiederum zusammen. Der Wille und die Intelligenz gehen auf die höchste Persönlichkeit, wie auf die Erkenntnißformen. So wirkt der ganze geistige Mensch in beiden Gebieten; denn während er seine Intention auf Gott richtet, geschieht es nur durch die Intelligenz, welche dem Willen das Object vermittelt, und während er in der Wissenschaft ruht, geschieht es nur vermöge des Willens, welcher das Object der Erkenntniß festhält.

So ergibt sich eine Religionsphilosophie, welche über die Logik hinausführt; denn es wurde schon gezeigt, daß der Absolutismus in der Religionswissenschaft nur die logischen Functionen anwendet, daß es für ihn überhaupt keine andere Wissenschaft als Logik geben kann. Denn alle andern Objecte können, weil sie in der That nicht bloße Formen sind, der Logik nur transcendent sein, zu der sie ein unerklärbares Accidens bilden sollen. Dieser Dualismus konnte nur deßwegen eintreten, weil der primitive, organische Verband verloren ging. Schon Kant begegnete es, daß er von der Sache wußte und doch ein Wissen davon läugnete; er schob die Kategorie des Ansich und der Erscheinung ein. Beide hatten keine Einheit erlangt, indem die Erscheinung von dem Ansich, wie das Ansich von der Erscheinung getrennt wurde; daher denn selbst nach seiner Auffassung ihm die objective Welt nur

als eine Modification galt, obwohl dieſes erſt in den ſpätern Syſtemen zur vollkommenen Klarheit erhoben wurde.

Eine Religionsphiloſophie aber kommt nicht ohne Entwicklung zu Stande. Jede Entwicklung aber iſt plaſtiſch, umbildend und verähnlichend. Der Menſch muß das in ſein Centrum aufgenommene Bild auch in die ganze Peripherie hinausführen, oder ſich davon durchdringen laſſen; ſein ganzes Weſen muß von ſeinem Centrum aufgenommen und durchdrungen werden. Indem dieſe Umgeſtaltung eine Nachbildung und Durchbildung iſt, geſchieht ſie in der Zeit, folglich in Momenten.

Wie nun jede Wiſſenſchaft ihr centrales Bild in drei Momenten verkörpert und zu einem plaſtiſchen Ganzen geſtaltet, ſo wird es auch die Religionswiſſenſchaft thun und ihre höhere Einheit in drei Gebieten auseinanderlegen. Es iſt aber zu bemerken, daß dem Abſolutismus dieſe Plaſtik ganz abhanden gekommen, daß er ſie nur in einem Theile übte. Es iſt das perſönliche, aus Acten beſtehende Gebiet, das als ſolches zuerſt in der Religion thätig iſt. Aber zuerſt beſteht ein anderer, über die Activität ſelbſt hinausliegender Kreis, in den keine Negation eindringen kann. Dieß iſt die Ebenbildlichkeit des Geſchöpfes, welche nimmer zerſtört werden kann, wenn auch das Gleichniß verloren geht, wie es durch die Sünde geſchah.

So ergibt ſich vom Hintergrunde aus ein Einigungsſtreben mit dem höchſten Weſen. Der erſte Blick fällt zunächſt auf das Vorbild, das zugleich Urbild iſt, indem ſich daran erſt der Menſch aufſchließt und erſt daran zur Erkenntniß kommt. Der Abſolutismus mußte bei dieſem erſten Gebiete ſtehen bleiben; eine Ethik iſt ihm unmöglich. Er hat ſich keinen Begriff von der intellectuellen Anſchauung verſchaffen können, um wie viel mehr mußte ihm das ethiſche Thun des Menſchen verſchloſſen bleiben? Fällt der zweite Theil hinweg, ſo auch der dritte.

Indem wir also dem Absolutismus nur im ersten Theile, der zugleich die Grundlage für die anderen ist, folgen können, so wird sich dieser wiederum in drei Momente zerlegen. Im ersten wird das Urbild und das höchste Wesen von Allem betrachtet, im zweiten das exoterische Verhalten zum Nachbilde, und im dritten die Wechselwirkung Beider. Indem wir aber die Prinzipien der Mythisirung schon besprochen, wird dieser Theil nur als eine Anwendung des Gesagten erscheinen, daher wir uns der Kürze befleißen können.

I. Moment.

a.

Der Idealwelt steht die Realwelt nicht in untergeordneter, sondern beigeordneter Weise zur Seite. Die Erkenntniß des Wissens liefert zugleich den Beweis für die Existenz einer exoterischen Welt, nicht nur Gottes, sondern auch der Schöpfung. Dieß ist der einfachste Beweis für die Existenz Gottes.

Gott kann also nicht bloßer Gedanke sein; denn so wird die Welt sein Compliment. Hatte Kant diesen Zusammenhang zerrissen, so mußte er folgerecht einen Existenzbeweis bestreiten, wenn er sagte: „Wenn ich also ein Ding, durch welche und wie viel Prädicate ich will, denke, so kommt dadurch, daß ich noch hinzusetze: dieses Ding ist, nicht das Mindeste zu dem Dinge hinzu. Denn sonst würde nicht eben dasselbe, sondern mehr existiren, als ich im Begriffe gedacht hatte, und ich könnte nicht sagen, daß gerade der Gegenstand meines Begriffs existire. Denke ich mir auch sogar in einem Dinge alle Realität außer einer, so kommt dadurch, daß ich sage: ein solches mangelhaftes Ding existirt, die fehlende Realität nicht hinzu, sondern es existirt gerade mit demselben

Mangel behaftet, als ich es gedacht habe, ſonſt würde etwas Anderes, als ich dachte, exiſtiren. Denke ich mir nun ein Weſen als die höchſte Realität (ohne Mangel), ſo bleibt noch immer die Frage: ob es exiſtire, oder nicht? Denn obgleich an meinem Begriffe von dem möglichen realen Inhalte eines Dinges überhaupt nichts fehlt, ſo fehlt doch noch etwas an dem Verhältniſſe zu meinem ganzen Zuſtande des Denkens, nämlich daß die Erkenntniß jenes Objects auch a posteriori möglich ſei *)." Kant geht von der Vorausſetzung aus, es komme die Exiſtenz zum Begriffe hinzu. Dieß iſt aber unrichtig; denn er hatte zuvor ſchon die Idee von der Sache getrennt und konnte ſie folglich nicht in ihrer Simultaneität begreifen. Er fand dieſen Beweis in carteſiſcher Form vor, daher er ihn den carteſiſchen Beweis nennt, — welcher von der Idee Gottes auf die Wirklichkeit Gottes ſchließt **). Dieſer Beweis iſt, wenn man ihn vereinfacht, vollkommen richtig; aber zuerſt müſſen die Prämiſſen geordnet ſein. Wenn nämlich kein Wiſſen ohne Gewußtes möglich iſt, ſo ſchließen

*) Kant, Kritik der reinen Vernunft, Geſammtausg. v. Hartenſtein, S. 462.

**) Princip. phil. p. I: XVIII. Sic quia Dei, sive entis summi ideam habemus in nobis, jure possumus examinare, a, quanam causa illam habeamus; tantamque in ea immensitatem inveniemus, ut plane ex eo simus certi, non posse illam nobis fuisse inditam, nisi a re, in qua sit revera omnium perfectionum complementum, hoc est, nisi a Deo realiter existente. Est enim lumine naturali notissimum, non modo a nihilo nihil fieri, nec id quod est perfectius ab eo, quod est minus perfectum, ut a causa efficiente et totali produci, sed neque etiam in nobis ideam sive imaginem ullius rei esse posse, cujus non alicubi, sive in nobis ipsis, sive extra nos, Archetypus aliquis omnes ejus perfectiones reipsa continens existat. Et quia summas illas perfectiones, quaram ideam habemus, nullo modo in nobis reperimus, ex hoc ipso recte concludimus eas in aliquo a nobis diverso, nempe in Deo, esse; vel certe aliquando fuisse, ex quo evidentissime sequitur, ipsas adhuc esse.

wir mit Recht, so wie wir eine Idee haben, daß dieser Idee eine Realität entspreche. Folglich ist Gott nicht bloßer Begriff, sondern ein existirendes Wesen.

Leibnitz hatte diesen Beweis offenbar verkannt und verschlechtert, wenn er von der Möglichkeit eines höchsten Wesens (Wenn Gott ist —) auf die Realität schloß (so muß er als existirend gedacht werden); denn so kommt man über die Möglichkeit nie hinaus, weil der Schlußsatz nicht mehr, als die Prämissen, enthalten kann. Der Ausgangspunkt ist nicht von der Möglichkeit, sondern von der Wirklichkeit der Idee Gottes zu nehmen.

Diesen Zusammenhang mißverstehend, behauptete nun Kant, daß bei synthetischen Sätzen erst der Inhalt zu dem Subjecte hinzukomme, was er nur in Folge des Dualismus thun konnte. Dabei irrte er auch darin, daß er zuvor ein Subject annahm und später erst das Prädicat dachte, da doch die ersten Prinzipien über dem Satze hinausliegen. So war er von der Reflexion nicht zur Speculation vorgedrungen; er hatte also keinen Uebergang in die Realität.

Der Absolutismus hob die Realität auf; es konnte also von einem Existenzbeweise Gottes nicht mehr die Rede sein; denn gegen den Begriff war Alles endlich und beschränkt. So sagt Schelling*): „Offenbar drückt das Wort: Seyn, das reine, absolute Gesetztseyn aus, dagegen Daseyn schon etymologisch ein bedingtes, eingeschränktes Gesetztseyn bezeichnet. Und doch spricht man z. B. allgemein vom Daseyn Gottes, als ob Gott wirklich daseyn, d. h. bedingt und empirisch gesetzt seyn könnte. Wer vom absoluten Ich sagen kann: es ist wirklich, weiß nichts von ihm.“ Aber nichts hinderte Schelling, dennoch vom Daseyn Gottes zu sprechen, sowohl in der Reflexion, als an sich. Denn wenn er von einem absoluten Gesetztsein spricht, so ist das Gesetztsein nichts

*) Vom Ich, als Prinzip der Philosophie, S. 68.

Anderes, als Daſein, und ein abſolutes Geſetztſein iſt ſelbſt ein Widerſpruch. Anderswo ſpricht er geradezu vom Daſeyn Gottes, und mit demſelben Widerſpruche, wornach Gott abſolut, aber dennoch geſetzt iſt. So heißt es*): „Unbegreiflich beynahe ſcheint es, daß man bey der Kritik der Beweiſe für das Daſeyn Gottes ſo lange die einfache, begreifliche Wahrheit überſehen konnte, daß vom Daſeyn Gottes nur ein ontologiſcher Beweis möglich iſt. Denn wenn ein Gott iſt, ſo kann er nur ſeyn, weil er iſt. Seine Exiſtenz und ſein Weſen müſſen identiſch ſeyn.“

Von Gott kann nur inſoweit ein Beweis ſtattfinden, als jeder Beweis im Nachbilde alſo von einem erkennenden Subjecte, geführt wird. In der Reflexion kann auch von der Welt ausgegangen werden u. ſ. w. Der ontologiſche Beweis für die Exiſtenz Gottes iſt alſo nur inſoferne der einzige, als das beweiſende Subject hinwegfällt, oder Gott ſich ſelbſt beweiſt, Gott ſich ſelbſt hervorbringt durch den Beweis. Es iſt hiermit daſſelbe geſagt, was Hegel mit nackten Worten ausdrückt: Die Sache beweiſe ſich ſelbſt, ſei vom denkenden Subjecte unabhängig. Weil es alſo hinter dem Beweiſe als Baſis kein Weſen mehr gibt, ſo iſt Gott ſelbſt nichts Anderes, als der ontologiſche Beweis, Gott iſt der Denkproceß, und nichts weiter. Statt daß uns alſo der Abſolutismus in die Realität hinausführte, wird die Realität ſelbſt aufgehoben und mit den Reflexionsformen vereinerleit.

Deutlicher als Schelling drückt ſich Hegel aus, daß Gott nur die Dialektik iſt, wenn er ſagt**): „In der That aber verſtehen wir unter Gott das abſolute Weſen aller Dinge, das aber in ſeinem einfachen Begriffe die Einheit und Bewegung dieſer reinen Weſenheiten, der Ideen des Einen und Vielen u. ſ. f. iſt. Das göttliche Weſen iſt die Idee über-

*) Briefe über Dogmatismus und Kriticismus, S. 152.
**) Werke, XIV. S. 206.

haupt, wie sie entweder für das sinnliche Bewußtseyn, oder für das Denken ist. Insofern die göttliche Idee das absolute Sichselbstdenkende ist, so ist eben die Dialektik nichts Anderes, als diese Thätigkeit des Sichselbstdenkens in sich selbst."

Zwar hatte sich Hegel als den Anwalt des anselmischen Beweises für das Dasein Gottes gegen Kant aufgeworfen, aber er schiebt diesem Beweise einen Sinn unter, von dem Anselm so weit als von dem Absolutismus entfernt ist. Hegels Worte sind diese*): „Bekanntlich nahm der erste eigentlich metaphysische Beweis vom Daseyn Gottes die Wendung, daß Gott als die Idee des Wesens, das alle Realität in sich vereinigt, auch die Realität des Seyns in sich hat. Der Inhalt dieses Raisonnements ist dieser; Anselm sagt: „Es ist etwas Anderes, daß eine Sache im Verstande sey, etwas Anderes, einzusehen, daß sie existirt. Auch ein Unwissender wird überzeugt seyn, daß etwas ist im Gedanken, über das nichts Größeres gedacht werden kann," — daß der Verstand in sich habe eine Vorstellung, die die höchste ist. „Dasjenige, über welches nichts Größeres gedacht werden kann, kann nicht allein im Verstande seyn. Denn wenn es nur als Gedachtes genommen wird," ist es nicht das Höchste; „es kann also auch genommen werden, daß es sey. Das ist größer," als das nur Gedachte. „Wäre das, worüber nichts Größeres gedacht werden kann, bloß im Verstande: so wäre das, worüber nichts Größeres gedacht werden könne, Etwas, worüber etwas Größeres gedacht werden kann. Das, über welches nichts Größeres gedacht werden kann, ist sowohl im Verstande als in der Sache;" die höchste Vorstellung kann nicht allein im Verstande seyn, es muß dazu gehören, daß sie existire. — Zum Begriffe, zum wahrhaften Beweise gehörte, daß der Fortgang nicht verständiger Weise geschähe,

*) Werke, XV. S. 165 — 167.

ſondern daß aus der Natur des Denkens ſelbſt gezeigt würde, daß es für ſich genommen ſich negirt, und die Beſtimmung des Seyns ſelbſt darin liege, oder daß das Denken ſich ſelbſt zum Seyn beſtimmt. Umgekehrt müßte ebenſo am Seyn aufgezeigt werden, daß es ſeine eigene Dialektik iſt, ſich ſelbſt aufzuheben, dann ſich zu ſetzen als das Allgemeine, als der Gedanke. — Dieſer eigentliche Inhalt, die Einheit des Seyns und Denkens, iſt der wahrhafte Gehalt, den Anſelm vor ſich hatte, aber in Form des Verſtandes vor ſich hatte. Beide Gegenſätze ſind nur in einer dritten Beſtimmung — dem Höchſten, — die ſofern als Regel außer ihnen iſt, identiſch und an ihm gemeſſen."

Hegel erkennt an Gott nichts mehr als die Idee aller Realität, d. h. die Identität des Denkens und des Seins; oder Gott iſt die Summe alles Realen. Dieſen Idealismus legt er Anſelm unter, welcher Gott gerade dadurch als reales Weſen bewies, daß er es außer dem Verſtande ſetzte. Es iſt aber ein Widerſpruch, Gott Gedanken und Sein zuzuſchreiben, deren Einheit oder Compoſition er ſein ſoll und dennoch von einem Exiſtenzbeweiſe zu ſprechen; denn Gott exiſtirte ſowohl als exiſtirte er nicht. Dieſe drei Momente: Gott, Gedanken und Daſein, hatte Anſelm nicht als eine Totalität oder als Identität gefaßt, und er ließ ſie nicht durch die Negation ſich vermitteln, weßwegen er von Hegel getadelt wird, daß er über den Verſtandesſchluß nicht hinausgekommen. Dagegen läßt es ſich gerade nachweiſen, daß der Abſolutismus, welcher Gott als die Summe von allem Realen faßt, über die Reflexion nicht hinausgekommen. So hat Hegel den ganzen ontologiſchen Beweis verkannt, und ihn zu einem Selbſtbeweiſe Gottes, zu einem Selbſthervorbringen Gottes gemacht.

Daher tadelt es Hegel überall, wo bei der Anſchauung ſtehen geblieben und nicht zu dieſem Selbſtwerden Gottes fortgeſchritten wird. Dieſer Tadel trifft ſowohl die ſcholaſtiſche Philoſophie, welche Gott als das ens absolutum faßte, als

als eine Modification galt, obwohl dieſes erſt in den ſpätern Syſtemen zur vollkommenen Klarheit erhoben wurde.

Eine Religionsphiloſophie aber kommt nicht ohne Entwicklung zu Stande. Jede Entwicklung aber iſt plaſtiſch, umbildend und verähnlichend. Der Menſch muß das in ſein Centrum aufgenommene Bild auch in die ganze Peripherie hinausführen, oder ſich davon durchdringen laſſen; ſein ganzes Weſen muß von ſeinem Centrum aufgenommen und durchdrungen werden. Indem dieſe Umgeſtaltung eine Nachbildung und Durchbildung iſt, geſchieht ſie in der Zeit, folglich in Momenten.

Wie nun jede Wiſſenſchaft ihr centrales Bild in drei Momenten verkörpert und zu einem plaſtiſchen Ganzen geſtaltet, ſo wird es auch die Religionswiſſenſchaft thun und ihre höhere Einheit in drei Gebieten auseinanderlegen. Es iſt aber zu bemerken, daß dem Abſolutismus dieſe Plaſtik ganz abhanden gekommen, daß er ſie nur in einem Theile übte. Es iſt das perſönliche, aus Acten beſtehende Gebiet, das als ſolches zuerſt in der Religion thätig iſt. Aber zuerſt beſteht ein anderer, über die Activität ſelbſt hinausliegender Kreis, in den keine Negation eindringen kann. Dieß iſt die Ebenbildlichkeit des Geſchöpfes, welche nimmer zerſtört werden kann, wenn auch das Gleichniß verloren geht, wie es durch die Sünde geſchah.

So ergibt ſich vom Hintergrunde aus ein Einigungsſtreben mit dem höchſten Weſen. Der erſte Blick fällt zunächſt auf das Vorbild, das zugleich Urbild iſt, indem ſich daran erſt der Menſch aufſchließt und erſt daran zur Erkenntniß kommt. Der Abſolutismus mußte bei dieſem erſten Gebiete ſtehen bleiben; eine Ethik iſt ihm unmöglich. Er hat ſich keinen Begriff von der intellectuellen Anſchauung verſchaffen können, um wie viel mehr mußte ihm das ethiſche Thun des Menſchen verſchloſſen bleiben? Fällt der zweite Theil hinweg, ſo auch der dritte.

Indem wir also dem Absolutismus nur im ersten Theile, der zugleich die Grundlage für die anderen ist, folgen können, so wird sich dieser wiederum in drei Momente zerlegen. Im ersten wird das Urbild und das höchste Wesen von Allem betrachtet, im zweiten das exoterische Verhalten zum Nachbilde, und im dritten die Wechselwirkung Beider. Indem wir aber die Prinzipien der Mythisirung schon besprochen, wird dieser Theil nur als eine Anwendung des Gesagten erscheinen, daher wir uns der Kürze befleißen können.

I. Moment.

a.

Der Idealwelt steht die Realwelt nicht in untergeordneter, sondern beigeordneter Weise zur Seite. Die Erkenntniß des Wissens liefert zugleich den Beweis für die Existenz einer exoterischen Welt, nicht nur Gottes, sondern auch der Schöpfung. Dieß ist der einfachste Beweis für die Existenz Gottes.

Gott kann also nicht bloßer Gedanke sein; denn so wird die Welt sein Compliment. Hatte Kant diesen Zusammenhang zerrissen, so mußte er folgerecht einen Existenzbeweis bestreiten, wenn er sagte: „Wenn ich also ein Ding, durch welche und wie viel Prädicate ich will, denke, so kommt dadurch, daß ich noch hinzusetze: dieses Ding ist, nicht das Mindeste zu dem Dinge hinzu. Denn sonst würde nicht eben dasselbe, sondern mehr existiren, als ich im Begriffe gedacht hatte, und ich könnte nicht sagen, daß gerade der Gegenstand meines Begriffs existire. Denke ich mir auch sogar in einem Dinge alle Realität außer einer, so kommt dadurch, daß ich sage: ein solches mangelhaftes Ding existirt, die fehlende Realität nicht hinzu, sondern es existirt gerade mit demselben

das erreicht, was die Forderung des Gegentheils zu seyn scheinen kann, nämlich, daß der Gegenstand seines Bewußtseyns die Form freier Wirklichkeit zugleich hat; aber nur der Geist, der sich als absoluter Geist Gegenstand ist, ist sich eine ebenso freie Wirklichkeit, als er darin seiner selbst bewußt bleibt."

Die Religion verhält sich zur Wissenschaft, wie das Kleid zum Geiste; sie ist eine Gestalt, welche dem Wesen unangemessen ist; sie ist leere Hülle, ein bedeutungsloses Nichts. Damit ist aber ausgesprochen, daß für das absolute Wissen die Religion nur ein Mythos ist, wie auch dieses, daß ihr die Religion, wie alle Objectivität, ein verschlossenes Gebiet ist, in das hineinzublicken ihr nicht vergönnt ist. Mit der Mythisirung der Religion hat sich das absolute Wissen selbst mythisirt und die Religionswissenschaft als ein betrügerisches und lügenhaftes Wissen erklärt, indem man etwas Anderes redet und etwas Anderes denkt. Die Form entspricht der Sache nicht, heißt doch wohl nichts Anderes, als sie sei Lüge und Heuchelei.

Die Wissenschaft steht aber mit der Religion in einer engen Verbindung, und zwar unmittelbar in der Religionsphilosophie, mittelbar in den andern Zweigen des Wissens. Faßt man die Philosophie überhaupt als Wissenschaft ohne Rücksicht auf das Object, das gewußt wird, auf; so hat sie an der Religion ihren ergänzenden Factor. Die Wissenschaft hat, wie jedes Ding, eine Innerlichkeit, wodurch sie ein abgeschlossenes Ganze ist. Aber sie kann nicht abgeschlossen sein, wenn ihr nicht zugleich schon ein anderes Gebiet entgegensteht, das es begrenzt. Eine Selbstheit ist nur durch eine andere möglich; die Grenze ist zumal da.

Diese Grenze nun erlangt die Philosophie an den Acten des Wissens, welche eben wiederum in der Religion ihren Mittelpunkt finden. Erlangt das Wissen an der Religion keine Schärfe, keine Lebenskraft, so dorrt es immer mehr ab, wie es der Gang des abnormen Wissens deutlich zeigt, indem

zuletzt die Sprache, ja ganze Gebiete ihre wahre, lebendige Bedeutung verlieren. Durch die Religion wird die Wissenschaft fähig, die Objecte richtig aufzufassen, ihnen ihren wahren Gehalt zu geben; denn die Religion ist es, wodurch der Wille mit allen Objecten in wahrer Verbindung steht. Hält der Wille das Object nicht mehr fest, so verkümmert dieses Gebiet; oder wenn die Trennung des Willens von Gott stattfindet, muß nicht hier nothwendig der mythologische Proceß eintreten? muß nicht Gott selbst ganz und gar seine Bedeutung verlieren und nur mehr für ein Symbol des Wissens gelten? Ja, wenn einmal dieser Dualismus eingetreten, muß nicht die ganze Außenwelt verschwinden, und vor den Augen des mythischen Beobachters zu Grunde gehen?

Aber dieses Verschwinden des Gegensatzes entkräftet in rückwirkender Bewegung den Willen; er übt keine selbstige Thätigkeit mehr. Die Individualität verkümmert und der willenlose Geist opfert sie mit der Realität der Außenwelt dem absoluten omnipotenten Wissen. Aber in demselben Grade, als die Willensthätigkeit erlischt, muß das Wissen allvermögend, zu Gott und zum Lebensprinzipe von Allem gemacht werden. Damit ist alles Andere aufgehoben und zum Mythos geworden.

Aber das Wissen ist damit selbst verschwunden; denn nimm jedes Object und jede Grenze und jedes Gewußte hinweg, was bleibt zurück, als eine leere Monas? Wenn alle gegenseitige Bestimmtheit verschwindet, ist das Wissen vom Gewußten nicht mehr verschieden. Man kann selbst dieses nicht sagen, indem ja von einem Objecte gar nicht die Rede sein kann. Aber, weil sich dieses Wissen widersprechen muß, gibt es nur Eines. Gott und die Welt haben dieselbe Substanz als das Wissen, oder vielmehr sind sie die Accidentien und der Schein des Wissens, das ihre Seele ist.

Was bleibt nun noch übrig, wenn alle Bestimmtheit für ein Accidens ausgegeben wird, als die absolute Identität, das Nichts, die Leere, aus der sich Alles erst ans Licht gebären

zusammenfallende, jetzt ganz gewöhnliche Terminus der Aseität. Man hypostasirte diese Kategorie und versetzte sie in Gott selbst als dunklen Grund hinein. „Das Tiefste, Verborgenste in Gott — sagt Schelling — ist doch wohl das, was die Philosophen die Aseität nennen. Diese ist das Unnahbare in ihm, was Liebe und Güte verhüllt. Ist nun wohl diese Aseität Gott selbst, Gott im eminenten Verstand? Wie sollte sie, da alle tieferen Denker darin einstimmig sind, daß sie für sich (unentwickelt) nicht weiter führe, als zum Begriff einer Spinozischen Substanz? — Oder ist diese Aseität schon Bewußtheit, also der bewußte Gott? Kann sich etwa Herr Jacobi eine Aseität mit Bewußtseyn denken? — Wie wenig hat er in diese heilige Tiefe geblickt!*)"

Das Bindeglied der Aseität ist das Sein; die Welt ist ein gewordenes, Gott ein ungewordenes Sein. Weiter kann man die Gliederung nicht fortführen; würde man sagen: die Welt ist nicht von sich geworden, Gott aber ist von sich geworden, so wäre sowohl das Eine als das Andere irrig, weil nichts von sich wird. Von sich Sein — heißt aber nichts Anderes, als: Das Sein durch einen Proceß haben, wie Hegel die Selbstverursachung die sich selbst aufhebende Vermittlung nennt. Merkwürdig ist in dieser Hinsicht die Lehre Schellings, daß die Endlichkeit den Grund ihres Seins nicht in Gott, sondern in sich selbst habe, weil sie von Gott abgefallen, zum Beweise, daß die Kategorie der Aseität und des Selbstbegründens keineswegs Gott allein zukommt, sondern ebenso auch von der Creatur gebraucht werden kann; denn auch sie ist der Grund ihres Handelns. Seine Worte sind**): „Fichte sagt: Die Ichheit ist nur ihre eigne That, ihr eignes Handeln, sie ist nichts abgesehen von diesem Handeln, und nur für sich selbst, nicht an sich selbst. Bestimmter konnte

*) Schelling's Denkmal der Schrift von den göttlichen D. S. 78.
**) Religion und Philosophie. S. 43.

der Grund der ganzen Endlichkeit als ein nicht im Abſoluten, ſondern lediglich in ihr ſelbſt liegender wohl nicht ausgedrückt werden."

Durch dieſe Kategorien ſoll nur der logiſche Proceß dargeſtellt werden; aber unvermerkt wird aus dem logiſchen Proceſſe ein realer, wie man an dem Begriffe der Selbſturſache und Aſeität erſieht. Hinwiederum offenbart ſich, daß man die Reflexion ſelbſt an die Stelle der Speculation, und die Reflexionsformen in die Wirklichkeit verſetzte. Nur daraus läßt ſich die Hypoſtaſirung der Aſeität und die Verſetzung dieſes Begriffes in Gott ſelbſt erklären, obwohl das Sein von ſich, wie von Anderem eine ſelbſt ſich negirende Vermittlung in ſich hat.

Hegel macht die Urſache zur Urſache ihrer ſelbſt, nicht eines Andern, wie in der Aſeität die andere Seite, welche der Denkproceß gegen die Welt hat, verloren ging, und Gott zur Urſache ſeiner ſelbſt, wie zum Sein von ſich ſelbſt gemacht wurde.

Durch die Entgegenſetzung vom Denken wird von Gott ſchlechterdings jeder logiſche Proceß ausgeſchloſſen, wie durch die Entgegenſetzung gegen Gott jedes Werden ohne Ausnahme, jeder theogoniſche Proceß, ausgeſchloſſen wird. Gottes immanentes Leben erfordert nicht ein Werden, wohl aber eine Action, nicht ein Hervorbringen oder Setzen, ſondern ein Bewegen und Regen, ein Ineinanderwirken der drei Gottesmächte.

Da Gott kein werdendes, noch gewordenes Sein iſt, ſo muß jede Zunahme oder Vermehrung, jedes Früher und Später von ihm ausgeſchloſſen werden, und dieſes muß nicht nur als Wahrheit anerkannt, ſondern auch im Denken vollzogen werden. Es genügt nicht, zu erklären, wenn man zuerſt Gott hat werden laſſen, daß dieſer Proceß ein ewiger iſt, wobei man ſeine eigene Procedur aufhebt. So ſagt Schelling*):

*) Phil. Unterſ. über das Weſen der m. Freiheit. S. 430.

„Was übrigens jenes Vorhergehen betrifft, ſo iſt es weder als Vorhergehen der Zeit nach, noch als Priorität des Weſens zu denken. In dem Zirkel, daraus alles wird, iſt es kein Widerſpruch, daß das, wodurch das Eine erzeugt wird, ſelbſt wieder von ihm erzeugt werde. Es iſt hier kein Erſtes und kein Letztes, weil alles ſich gegenſeitig vorausſetzt, keins das andere und doch nicht ohne das andere iſt. Gott hat in ſich einen innern Grund ſeiner Exiſtenz, der inſofern ihm als Exiſtirenden voran geht: aber eben ſo iſt Gott wieder das Prius des Grundes, indem der Grund, auch als ſolcher, nicht ſeyn könnte, wenn Gott nicht actu exiſtirte.“

Es leuchtet von ſelbſt ein, daß hier die Darſtellung der Sache nicht adäquat iſt, weil das Logiſche zum Phyſiſchen gemacht wurde. Aber wie, redet die Kirche nicht ſelbſt von einem Prinzipe in Gott, vom Weſen und den Perſonen Gottes u. ſ. w.? Allerdings, aber nicht ſo, daß ſie Gott die Summe dieſer Reflexionsbegriffe ſein läßt. Der Menſch kann ſchlechterdings Gott ohne dieſe Erkenntnißformen nicht erkennen, aber darum werden ſie ſehr wohl von dem über dem Denken liegenden Gott unterſchieden. Dieſes kann durch ein Beiſpiel deutlich werden. Der Geometer nimmt eine Gegend auf; er beginnt und endet ſein Werk. Es kommt ein Prius und ein Poſterius vor, nicht bloß auf ſein reines Thun, ſondern auch auf die Sache. Er kann mit einem Hauſe beginnen. Er bringt Unterſchiede an, die auch in der Sache gegründet ſind, ohne daß ſie die Sache ſelbſt ſind. So nimmt die Intelligenz auch an Gott Unterſchiede vor, ohne Gott aus dieſen Reflexionsformen beſtehen zu laſſen. Gott iſt eine lebendige Einheit, die nicht aus ſolchen Beſtimmungen beſteht.

Dieſe Reflexe macht das abſolute Wiſſen, wornach die Sache das Wiſſen ſelbſt iſt, zu Realitäten. Darnach laſſen ſich die Worte Schellings beurtheilen*): „Da nichts vor oder

*) Daſelbſt, S. 429.

Anderes, als Daſein, und ein abſolutes Geſetztſein iſt ſelbſt ein Widerſpruch. Anderswo ſpricht er geradezu vom Daſeyn Gottes, und mit demſelben Widerſpruche, wornach Gott abſolut, aber dennoch geſetzt iſt. So heißt es*): „Unbegreiflich beynahe ſcheint es, daß man bey der Kritik der Beweiſe für das Daſeyn Gottes ſo lange die einfache, begreifliche Wahrheit überſehen konnte, daß vom Daſeyn Gottes nur ein ontologiſcher Beweis möglich iſt. Denn wenn ein Gott iſt, ſo kann er nur ſeyn, weil er iſt. Seine Exiſtenz und ſein Weſen müſſen identiſch ſeyn.“

Von Gott kann nur inſoweit ein Beweis ſtattfinden, als jeder Beweis im Nachbilde alſo von einem erkennenden Subjecte, geführt wird. In der Reflexion kann auch von der Welt ausgegangen werden u. ſ. w. Der ontologiſche Beweis für die Exiſtenz Gottes iſt alſo nur inſoferne der einzige, als das beweiſende Subject hinwegfällt, oder Gott ſich ſelbſt beweiſt, Gott ſich ſelbſt hervorbringt durch den Beweis. Es iſt hiermit daſſelbe geſagt, was Hegel mit nackten Worten ausdrückt: Die Sache beweiſe ſich ſelbſt, ſei vom denkenden Subjecte unabhängig. Weil es alſo hinter dem Beweiſe als Baſis kein Weſen mehr gibt, ſo iſt Gott ſelbſt nichts Anderes, als der ontologiſche Beweis, Gott iſt der Denkproceß, und nichts weiter. Statt daß uns alſo der Abſolutismus in die Realität hinausführte, wird die Realität ſelbſt aufgehoben und mit den Reflexionsformen vereinerleit.

Deutlicher als Schelling drückt ſich Hegel aus, daß Gott nur die Dialektik iſt, wenn er ſagt**): „In der That aber verſtehen wir unter Gott das abſolute Weſen aller Dinge, das aber in ſeinem einfachen Begriffe die Einheit und Bewegung dieſer reinen Weſenheiten, der Ideen des Einen und Vielen u. ſ. f. iſt. Das göttliche Weſen iſt die Idee über-

*) Briefe über Dogmatismus und Kriticismus, S. 152.
**) Werke, XIV. S. 206.

haupt, wie ſie entweder für das ſinnliche Bewußtſeyn, oder für das Denken iſt. Inſofern die göttliche Idee das abſolute Sichſelbſtdenkende iſt, ſo iſt eben die Dialektik nichts Anderes, als dieſe Thätigkeit des Sichſelbſtdenkens in ſich ſelbſt."

Zwar hatte ſich Hegel als den Anwalt des anſelmiſchen Beweiſes für das Daſein Gottes gegen Kant aufgeworfen, aber er ſchiebt dieſem Beweiſe einen Sinn unter, von dem Anſelm ſo weit als von dem Abſolutismus entfernt iſt. Hegels Worte ſind dieſe*): „Bekanntlich nahm der erſte eigentlich metaphyſiſche Beweis vom Daſeyn Gottes die Wendung, daß Gott als die Idee des Weſens, das alle Realität in ſich vereinigt, auch die Realität des Seyns in ſich hat. Der Inhalt dieſes Raiſonnements iſt dieſer; Anſelm ſagt: „Es iſt etwas Anderes, daß eine Sache im Verſtande ſey, etwas Anderes, einzuſehen, daß ſie exiſtirt. Auch ein Unwiſſender wird überzeugt ſeyn, daß etwas iſt im Gedanken, über das nichts Größeres gedacht werden kann," — daß der Verſtand in ſich habe eine Vorſtellung, die die höchſte iſt. „Dasjenige, über welches nichts Größeres gedacht werden kann, kann nicht allein im Verſtande ſeyn. Denn wenn es nur als Gedachtes genommen wird," iſt es nicht das Höchſte; „es kann alſo auch genommen werden, daß es ſey. Das iſt größer," als das nur Gedachte. „Wäre das, worüber nichts Größeres gedacht werden kann, bloß im Verſtande: ſo wäre das, worüber nichts Größeres gedacht werden könne, Etwas, worüber etwas Größeres gedacht werden kann. Das, über welches nichts Größeres gedacht werden kann, iſt ſowohl im Verſtande als in der Sache;" die höchſte Vorſtellung kann nicht allein im Verſtande ſeyn, es muß dazu gehören, daß ſie exiſtire. — Zum Begriffe, zum wahrhaften Beweiſe gehörte, daß der Fortgang nicht verſtändiger Weiſe geſchähe,

*) Werke, XV. S. 165 — 167.

ſondern daß aus der Natur des Denkens ſelbſt gezeigt würde, daß es für ſich genommen ſich negirt, und die Beſtimmung des Seyns ſelbſt darin liege, oder daß das Denken ſich ſelbſt zum Seyn beſtimmt. Umgekehrt müßte ebenſo am Seyn aufgezeigt werden, daß es ſeine eigene Dialektik iſt, ſich ſelbſt aufzuheben, dann ſich zu ſetzen als das Allgemeine, als der Gedanke. — Dieſer eigentliche Inhalt, die Einheit des Seyns und Denkens, iſt der wahrhafte Gehalt, den Anſelm vor ſich hatte, aber in Form des Verſtandes vor ſich hatte. Beide Gegenſätze ſind nur in einer dritten Beſtimmung — dem Höchſten, — die ſofern als Regel außer ihnen iſt, identiſch und an ihm gemeſſen."

Hegel erkennt an Gott nichts mehr als die Idee aller Realität, d. h. die Identität des Denkens und des Seins; oder Gott iſt die Summe alles Realen. Dieſen Idealismus legt er Anſelm unter, welcher Gott gerade dadurch als reales Weſen bewies, daß er es außer dem Verſtande ſetzte. Es iſt aber ein Widerſpruch, Gott Gedanken und Sein zuzuſchreiben, deren Einheit oder Compoſition er ſein ſoll und dennoch von einem Exiſtenzbeweiſe zu ſprechen; denn Gott exiſtirte ſowohl als exiſtirte er nicht. Dieſe drei Momente: Gott, Gedanken und Daſein, hatte Anſelm nicht als eine Totalität oder als Identität gefaßt, und er ließ ſie nicht durch die Negation ſich vermitteln, weßwegen er von Hegel getadelt wird, daß er über den Verſtandesſchluß nicht hinausgekommen. Dagegen läßt es ſich gerade nachweiſen, daß der Abſolutismus, welcher Gott als die Summe von allem Realen faßt, über die Reflexion nicht hinausgekommen. So hat Hegel den ganzen ontologiſchen Beweis verkannt, und ihn zu einem Selbſtbeweiſe Gottes, zu einem Selbſthervorbringen Gottes gemacht.

Daher tadelt es Hegel überall, wo bei der Anſchauung ſtehen geblieben und nicht zu dieſem Selbſtwerden Gottes fortgeſchritten wird. Dieſer Tadel trifft ſowohl die ſcholaſtiſche Philoſophie, welche Gott als das ens absolutum faßte, als

Spinoza, welcher Gott als Substanz faßte. Dieses führen wir zu dem Zwecke an, um sich der Dialektik des Absolutismus klar zu werden und diese nur auf eine Formel, die causa sui, zurückzuführen. Hegel sagt daher von der spinozischen Substanz*): „Wir können uns so ausdrücken: Gott ist die absolute Substanz, die allein wahrhafte Wirklichkeit. Alles Andere, was wirklich ist, ist nicht für sich wirklich, hat kein Bestehen für sich; die einzig absolute Wirklichkeit ist allein Gott, so ist er die absolute Substanz.

Hält man diesen Gedanken so abstract fest, so ist er allerdings Spinozismus. Die Substantialität, die Substanz als solche ist noch gar nicht unterschieden von der Subjectivität. Aber zu der gemachten Voraussetzung gehört auch dieß: Gott ist der Geist, der absolute Geist, der ewig einfache, wesentlich bei sich seyende Geist: Diese Idealität, Subjectivität des Geistes, welche Durchsichtigkeit, Idealität von allem Besondern ist, ist ebenso diese Allgemeinheit, diese reine Beziehung auf sich selbst, das absolute bei sich selbst Seyn und Bleiben."

Das absolute Wissen hebt die Realwelt auf; folglich kann von einem Beweise für das Dasein Gottes nicht mehr die Rede sein. Statt daß sich die Denkbewegung dem Gegenstande nähere, wird diese Gegenständlichkeit selbst aufgehoben und die Gesammtheit der Reflexionsformen für den lebendigen Gegenstand ausgegeben, oder nur die Denkbewegung, die Geistigkeit Gottes, beibehalten.

II.

Der Idealität gegenüber muß es eine Realität geben. Dieses Realreich ist vielgestaltig und vieltheilig. Eine lebendige Totalität, die keine ideale ist, nenne ich ein Wesen.

*) Werke, XI. S. 90.

Solcher Wesen gibt es mehre, von denen man die Existenz prädiciren kann; aber nur Eines kann absolut oder vollkommen sein.

Sonach ist der Gegensatz von Gott und der Welt nicht der vom Denken und Sein, wie das absolute Wissen Gott nur als die Idee von allem Realen, als die Gattung einer Vielheit faßt. Diese Ansicht bleibt ganz in der Reflexion haften.

Vor Gott geht daher nichts vorher; denn ginge etwas vorher, so könnte es nur wieder eine Existenz, und zwar ein absolut Existirendes sein, was unmöglich ist, oder ein Ideales. Das Ideale ist aber nicht ohne ein existirendes, denkendes Subject und nicht vor, sondern nur mit dem Realen zu denken. Folglich geht vor Gott nichts vorher; aber er kann nicht ohne Erkenntnißform, die man Idee Gottes nennt, aufgefaßt werden.

Gott ist also nur sich selbst gleich, nicht der Grund und die Realursache von sich selbst, wohl aber für die Welt. Im Denkprocesse tritt die Kategorie der Ursache ein, welche drei Momente enthält: das Verursachende, das Verursachte, die Verursachung. Der kosmologische Beweis zeigt nun, daß die Welt beschränkt ist, durch Vereinzelung und Veranschaulichung dieses Begriffes, woraus auf ein Verursachendes geschlossen wird, welches nicht mehr verursacht, absolut ist.

Der Absolutismus verwandelt diese Denkmomente in Elemente und vernegirt den wahren Zusammenhang. Hören wir Hegel*): „Nach der abstracteren Form, wie wir den kosmologischen Beweis aufnahmen, enthält sein Obersatz den eigentlichen Zusammenhang des Endlichen und Unendlichen, daß dieses von jenem vorausgesetzt wird. Der nähere Ausdruck des Satzes: wenn Endliches existirt, so ist auch das Unendliche, ist zunächst dieser: Das Seyn des Endlichen

*) Werke, XII. S. 456.

ist nicht nur sein Seyn, sondern auch das Seyn des Unendlichen. — Nehmen wir — heißt es anderswo?*) — den förmlichen Ausdruck dieses Schlusses in seinen besondern Momenten vor, so lautet er so: Das Zufällige steht nicht auf sich selbst, sondern hat ein in sich selbst Nothwendiges zu seiner Voraussetzung überhaupt, — zu seinem Wesen, Grund, Ursache. Nun aber ist die Welt zufällig; die einzelnen Dinge sind zufällig und sie als Ganzes ist das Aggregat derselben; also hat die Welt ein in sich selbst Nothwendiges zu ihrer Voraussetzung."

Soll über das logische Gebiet hinausgegangen werden, so dürfen sich die Begriffe nicht selbst entgegengesetzt werden, etwa in der Form: wenn das Zufällige ist, so ist das Nothwendige, oder: Wenn es eine Wirkung gibt, so gibt es eine Ursache. Es darf nicht von Begriffen, sondern nur vom Begriffenen die Rede sein; sonst ist der ganze Beweis ein Zirkelbeweis. Der Absolutismus geht aber über die Begriffe nicht hinaus, wenn es heißt: das Zufällige hat ein in sich Nothwendiges zu seiner Voraussetzung. Es liegen darin aber noch diese zwei Widersprüche: das Zufällige hat in sich selbst das Nothwendige, und sodann: Es hat das Nothwendige zu seiner Voraussetzung. Dieß heißt aber nichts Anderes als: Das Nothwendige ist das Zufällige und das Zufällige ist das Nothwendige, oder das Nothwendige macht sich zufällig, bleibt aber in dieser Diremtion bei sich selbst.

Die drei Reflexionsmomente wurden so ohne Hintergrund und Vordergrund zu einem Ganzen vereinigt, in dem ein Glied dem andern widerspricht. Die Zusammenfügung der logischen Begriffe bringt es zu keinem lebendigen Ganzen.

Durch den kosmologischen Beweis wird also Gott als das sich selbst genügende Wesen von der Welt als dem relativen Sein unterschieden. Gott kann daher kein Begriff sein,

*) Daselbst, S. 463.

er ist ein lebendiges Wesen, und zwar das höchste, das die Ursache von Anderem, aber nicht für sich ist. Dieses will sagen, Gott ist das Verursachende der Welt.

Daraus leuchtet ein, wie widersprechend es ist, von einer Causa sui oder Aseität zu sprechen. Hören wir zuerst den Absolutismus*): „In diesen Systemen (der Substantialität) ist das Absolute, ist Gott bestimmt als das Eine, das Seyn, das Seyn in allem Daseyn, die absolute Substanz, das nicht nur durch Anderes, sondern das an und für sich nothwendige Wesen; die Causa sui, — Ursache seiner selbst und damit Wirkung seiner selbst; d. i. die sich selbst aufhebende Vermittlung. — Ursache und Wirkung sind so überhaupt untrennbar; jede hat nur so weit Sinn und Seyn, als sie in dieser Beziehung auf die andere ist; und doch sollen sie schlechthin verschieden seyn; wir bleiben ebenso fest dabei stehen, daß die Ursache nicht die Wirkung und die Wirkung nicht die Ursache ist. Wenn wir aber gesehen haben, daß die Ursache von der Wirkung untrennbar ist, daß sie nur einen Sinn hat in dieser, so ist somit die Ursache selbst vermittelt durch die Wirkung; in und durch die Wirkung ist sie erst Ursache. Dieß heißt aber nichts anderes, als die Ursache ist Ursache ihrer selbst, nicht eines Anderen; denn dieß, was das Andere seyn sollte, ist so, daß in ihm die Ursache erst Ursache, darin also nur bei sich selbst ankommt, darin nur sich bewirkt."

Wenn man die Kategorien von Ursache und Wirkung in die reale Sphäre einträgt, so ist ein Wesen nur Ursache von einem andern; denn nur in Bezug auf die Anderheit hat die Kategorie von Ursache und Wirkung Bedeutung und Sinn. Folglich kann kein Wesen sich selbst Ursache und Wirkung sein, daher denn der Begriff der Selbstverursachung (causa sui) in sich zusammenfällt. Ebenso falsch ist aber der damit

*) Hegels Werke, XII. S. 511 und 512.

zuſammenfallende, jetzt ganz gewöhnliche Terminus der Aſeität. Man hypoſtaſirte dieſe Kategorie und verſetzte ſie in Gott ſelbſt als dunklen Grund hinein. „Das Tiefſte, Verborgenſte in Gott — ſagt Schelling — iſt doch wohl das, was die Philoſophen die Aſeität nennen. Dieſe iſt das Unnahbare in ihm, was Liebe und Güte verhüllt. Iſt nun wohl dieſe Aſeität Gott ſelbſt, Gott im eminenten Verſtand? Wie ſollte ſie, da alle tieferen Denker darin einſtimmig ſind, daß ſie für ſich (unentwickelt) nicht weiter führe, als zum Begriff einer Spinoziſchen Subſtanz? — Oder iſt dieſe Aſeität ſchon Bewußtheit, alſo der bewußte Gott? Kann ſich etwa Herr Jacobi eine Aſeität mit Bewußtſeyn denken? — Wie wenig hat er in dieſe heilige Tiefe geblickt!*)“

Das Bindeglied der Aſeität iſt das Sein; die Welt iſt ein gewordenes, Gott ein ungewordenes Sein. Weiter kann man die Gliederung nicht fortführen; würde man ſagen: die Welt iſt nicht von ſich geworden, Gott aber iſt von ſich geworden, ſo wäre ſowohl das Eine als das Andere irrig, weil nichts von ſich wird. Von ſich Sein — heißt aber nichts Anderes, als: Das Sein durch einen Proceß haben, wie Hegel die Selbſtverurſachung die ſich ſelbſt aufhebende Vermittlung nennt. Merkwürdig iſt in dieſer Hinſicht die Lehre Schellings, daß die Endlichkeit den Grund ihres Seins nicht in Gott, ſondern in ſich ſelbſt habe, weil ſie von Gott abgefallen, zum Beweiſe, daß die Kategorie der Aſeität und des Selbſtbegründens keineswegs Gott allein zukommt, ſondern ebenſo auch von der Creatur gebraucht werden kann; denn auch ſie iſt der Grund ihres Handelns. Seine Worte ſind**): „Fichte ſagt: Die Ichheit iſt nur ihre eigne That, ihr eignes Handeln, ſie iſt nichts abgeſehen von dieſem Handeln, und nur für ſich ſelbſt, nicht an ſich ſelbſt. Beſtimmter konnte

*) Schelling's Denkmal der Schrift von den göttlichen D. S. 78.
**) Religion und Philoſophie. S. 43.

der Grund der ganzen Endlichkeit als ein nicht im Absoluten, sondern lediglich in ihr selbst liegender wohl nicht ausgedrückt werden."

Durch diese Kategorien soll nur der logische Proceß dargestellt werden; aber unvermerkt wird aus dem logischen Proceße ein realer, wie man an dem Begriffe der Selbstursache und Aseität ersieht. Hinwiederum offenbart sich, daß man die Reflexion selbst an die Stelle der Speculation, und die Reflexionsformen in die Wirklichkeit versetzte. Nur daraus läßt sich die Hypostasirung der Aseität und die Versetzung dieses Begriffes in Gott selbst erklären, obwohl das Sein von sich, wie von Anderem eine selbst sich negirende Vermittlung in sich hat.

Hegel macht die Ursache zur Ursache ihrer selbst, nicht eines Andern, wie in der Aseität die andere Seite, welche der Denkproceß gegen die Welt hat, verloren ging, und Gott zur Ursache seiner selbst, wie zum Sein von sich selbst gemacht wurde.

Durch die Entgegensetzung vom Denken wird von Gott schlechterdings jeder logische Proceß ausgeschlossen, wie durch die Entgegensetzung gegen Gott jedes Werden ohne Ausnahme, jeder theogonische Proceß, ausgeschlossen wird. Gottes immanentes Leben erfordert nicht ein Werden, wohl aber eine Action, nicht ein Hervorbringen oder Setzen, sondern ein Bewegen und Regen, ein Ineinanderwirken der drei Gottesmächte.

Da Gott kein werdendes, noch gewordenes Sein ist, so muß jede Zunahme oder Vermehrung, jedes Früher und Später von ihm ausgeschlossen werden, und dieses muß nicht nur als Wahrheit anerkannt, sondern auch im Denken vollzogen werden. Es genügt nicht, zu erklären, wenn man zuerst Gott hat werden lassen, daß dieser Proceß ein ewiger ist, wobei man seine eigene Procedur aufhebt. So sagt Schelling*):

*) Phil. Unters. über das Wesen der m. Freiheit. S. 430.

„Was übrigens jenes Vorhergehen betrifft, so ist es weder als Vorhergehen der Zeit nach, noch als Priorität des Wesens zu denken. In dem Zirkel, daraus alles wird, ist es kein Widerspruch, daß das, wodurch das Eine erzeugt wird, selbst wieder von ihm erzeugt werde. Es ist hier kein Erstes und kein Letztes, weil alles sich gegenseitig voraussetzt, keins das andere und doch nicht ohne das andere ist. Gott hat in sich einen innern Grund seiner Existenz, der insofern ihm als Existirenden voran geht: aber eben so ist Gott wieder das Prius des Grundes, indem der Grund, auch als solcher, nicht seyn könnte, wenn Gott nicht actu existirte.“

Es leuchtet von selbst ein, daß hier die Darstellung der Sache nicht adäquat ist, weil das Logische zum Physischen gemacht wurde. Aber wie, redet die Kirche nicht selbst von einem Prinzipe in Gott, vom Wesen und den Personen Gottes u. s. w.? Allerdings, aber nicht so, daß sie Gott die Summe dieser Reflexionsbegriffe sein läßt. Der Mensch kann schlechterdings Gott ohne diese Erkenntnißformen nicht erkennen, aber darum werden sie sehr wohl von dem über dem Denken liegenden Gott unterschieden. Dieses kann durch ein Beispiel deutlich werden. Der Geometer nimmt eine Gegend auf; er beginnt und endet sein Werk. Es kommt ein Prius und ein Posterius vor, nicht bloß auf sein reines Thun, sondern auch auf die Sache. Er kann mit einem Hause beginnen. Er bringt Unterschiede an, die auch in der Sache gegründet sind, ohne daß sie die Sache selbst sind. So nimmt die Intelligenz auch an Gott Unterschiede vor, ohne Gott aus diesen Reflexionsformen bestehen zu lassen. Gott ist eine lebendige Einheit, die nicht aus solchen Bestimmungen besteht.

Diese Reflexe macht das absolute Wissen, wornach die Sache das Wissen selbst ist, zu Realitäten. Darnach lassen sich die Worte Schellings beurtheilen*): „Da nichts vor oder

*) Daselbst, S. 429.

außer Gott ist, so muß er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben. Das sagen alle Philosophieen; aber sie reden von diesem Grund als einem bloßen Begriff, ohne ihn zu etwas Reellem und Wirklichem zu machen. Dieser Grund seiner Existenz, den Gott in sich hat, ist nicht Gott absolut betrachtet, d. h. sofern er existirt; denn er ist ja nur der Grund seiner Existenz. Er ist die Natur — in Gott; ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen." Daß Gott aus den Denkformen besteht, also selbst kein lebendiges Wesen sei, drückt diese Stelle aus*): „Die Grundwahrheit ist: daß kein Reales an sich, sondern nur ein durch Ideales bestimmtes Reales, das Ideale also das schlechthin Erste sey. So gewiß es aber das Erste ist, so gewiß ist die Form der Bestimmtheit des Realen durch das Ideale das Zweite, so wie das Reale selbst das Dritte."

c.

In Gott gibt es weder einen logischen, noch einen Entstehungsproceß, sondern ein gegenseitiges Ineinandersein und Ineinanderwirken. Wie man im menschlichen Organismus keinen Theil zum Prius des andern machen kann, weil er zumal mit dem ergänzenden vorhanden ist, so ist auch in Gott kein Erstes gegen ein Zweites möglich, da ja das Zweite selbst in der Denkthätigkeit wiederum das Erste wird.

Dieser Proceß ist ein immanenter, ein Lebensproceß, nicht, damit Leben entstehe, sondern damit das bestehende Leben in beständiger Fülle bestehe; denn dieser Proceß geht weder dem göttlichen Leben voran, so daß Gott erst entsteht, noch folgt er ihm nach, so daß Gott sich verendlicht und umgestaltet. Das höchste Wesen ist eben wegen dieser Lebensfülle das absolute Wesen.

*) Philosophie und Religion von Schelling. S. 22.

Die Entwicklung der Speculation hat an den ontologischen und kosmologischen Beweis noch den teleologischen angeschlossen, welcher völlig mißverstanden wurde. Er sagt nämlich: Die Welt ist zweckmäßig eingerichtet, folglich ist eine höchste Vernunft der Urheber der Welt. Allein bei der dritten Beweisform handelt es sich nicht um die Zweckmäßigkeit, da man ja doch den Zweck nicht außer die Schöpfung verlegen kann, weil man sonst im Zirkel beweisen würde; sondern um die Art und Weise, wie sich das Basische zu dem Formalen in dem Schöpfungswerke verhält. Man kann ihn eher Relationsbeweis, als einen teleologischen nennen*). Es fragt sich nämlich um den Grad des Lebens; aus der Vereinzelnung ergibt sich, da z. B. der Mensch sich nicht selbst vollkommen begreift und versteht, daß es ein höchstes Leben geben müsse. Vom kosmologischen Beweise unterscheidet sich dieser, wie sich das Werden vom Sein unterscheidet.

Wie man diesen Beweis auch nennen mag, der Schluß muß immer von dem relativen Leben auf ein absolutes gehen, wodurch das relative Leben selbst erhalten und trotz aller Widersprüche in der intelligenten Welt vor dem Untergange bewahrt wird; woran sich in der realen Sphäre ein dritter Beweis anschließen müßte, welcher Gott als das Endziel der Creatur nachweist.

---

*) Es handelt sich nicht um die Zweckmäßigkeit, die Harmonie und Ordnung in der Creatur; denn wer wollte läugnen, daß hier alles im höchsten Grade zweckmäßig ist, da selbst der Böse seine Strafe in sich findet? Hier führt kein Schluß auf den absoluten Verstand hinüber, außer man läßt diese Harmonie selbst mit dem höchsten Verstande zusammenfließen. Man kann auch von keiner geringern Zweckmäßigkeit ausgehen, um auf eine höchste zu kommen; weil man sonst das Schöpfungswerk herabsetzt. Aber von einer höchsten Zweckmäßigkeit gibt es keinen Uebergang zu einer noch höhern. Diese Schwierigkeit verschwindet, wenn man von dem sich selbst nicht vollkommen besitzenden Leben der Creatur ausgeht.

Gerade der teleologiſche Beweis hätte den innigen Zuſammenhang des abſoluten und relativen Lebens, welches letztere nur durch die Theilnahme an dem abſoluten möglich iſt, aufzeigen und dem Pantheismus ſteuern können. Der Abſolutismus aber zerriß dieſen Zuſammenhang und ſetzte Gott als die Seele und das Lebensprinzip in die Welt, wobei man wieder derſelben Dialektik ſich bediente. Hegel ſagt*): „Der Zweck vollbringt ſich, durch ſeine eigene Thätigkeit realiſirt er ſich, ſchließt ſich ſo in der Auflöſung mit ſich zuſammen. Die Endlichkeit des Zweckes liegt, wie wir geſehen, in der Getrenntheit des Mittels und des Materials: ſo iſt der Zweck noch techniſche Handlungsweiſe. Die Wahrheit der Zweckbeſtimmung iſt die, daß der Zweck an ihm ſelbſt ſein Mittel und ebenſo das Material, worin er ſich vollführt, habe: ſo iſt der Zweck der Form nach wahrhaft, denn die objective Wahrheit liegt eben in dem, daß der Begriff der Realität entſpricht. Der Zweck iſt nur wahrhaft, wenn das Vermittelnde und das Mittel, ſo wie die Realität identiſch ſind mit dem Zwecke: ſo iſt der Zweck vorhanden, als an ihm ſelbſt die Realität habend und iſt nicht etwas Subjectives, Einſeitiges, außer welchem die Momente ſind. Dieß iſt die Wahrhaftigkeit des Zwecks, die zweckmäßige Beziehung in der Endlichkeit, in der Endlichkeit iſt dagegen das Unwahre. —

In Anſehung der Kantiſchen Philoſophie — ſagt Hegel weiter**) — iſt zu bemerken, daß Kant in ſeiner Kritik der Urtheilskraft den wichtigen Begriff aufgeſtellt hat von innern Zwecken, das iſt der Begriff der Lebendigkeit. Dies iſt der Begriff des Ariſtoteles, jedes Lebendige iſt Zweck, der ſeine Mittel an ſich hat, ſeine Glieder, ſeine Organiſation; und der Proceß dieſer Glieder macht den Zweck aus, die Lebendigkeit.

*) Werke, XII. S. 524 u. f. f.

**) Daſelbſt, S. 537 u. ff.

Das ist die unendliche, nicht endliche Zweckmäßigkeit. — Der eigentliche Fortgang ist nun von dieser endlichen Lebendigkeit zur absoluten, allgemeinen Zweckmäßigkeit, daß diese Welt ein κόσμος ist, ein System, worin Alles wesentliche Beziehung aufeinander hat, nichts isolirt ist. —

Hier ist wieder der Fall, daß diese Bestimmung: Gott ist die Eine allgemeine Thätigkeit des Lebens, die einen κόσμος hervorbringende, setzende, organisirende Seele — dieser Begriff noch nicht hinreichend ist für den Begriff von Gott. Der Begriff von Gott enthält wesentlich, daß er Geist ist. —

Die wahrhafte Form ist: Es sind endliche Geister, aber das Endliche hat keine Wahrheit, die Wahrheit des endlichen Geistes ist der absolute Geist. Das Endliche der Geister ist kein wahrhaftes Seyn; ist an ihm selbst die Dialektik, sich aufzuheben, zu negiren, und die Negation dieses Endlichen ist die Affirmation als Unendliches, als an und für sich Allgemeines. Dieß ist der höchste Uebergang; denn der Uebergang ist hier der Geist selbst."

Zuerst wird der Zweck absolut gefaßt als Selbstrealisation, sodann wird der Zweck gegen die Welt gesetzt, als die sie belebende Seele, und damit Gott für identisch erklärt, sodann wird das Endliche als sich selbst negirend — also von dem Gegensatze befreit — als höchster Zweck, Gott als Geist gesetzt.

Man sieht, daß Gott ganz in die Dialektik verflochten wird, daß er weder über der Welt, noch über dem dialektischen Spiele steht. Dieses Aufgehen der Welt in Gott und Gottes in der Welt und die Confundirung mit dem Erkenntnißgange ist das Charakteristische des Pantheismus, welcher das Absolute nicht mit dem Relativen bestehen läßt, und sodann jede Realität aufhebt.

Es gibt also drei Elemente, welche zusammen in Betracht kommen und wovon jede eine besondere Form des Pantheismus ist, nämlich: Gott, Welt, Begriff (der Hegelsche Geist).

Indem sich die Hegelische Dialektik durch Negation voll-

zieht, so ist die erste Form des Pantheismus die, welche Hegel den Spinozistischen Pantheismus oder die Substanzlehre Gottes nennt, die er als Akosmismus bezeichnet. Hören wir seine Worte*): „Gott in seiner Allgemeinheit, dieß Allgemeine, in welchem keine Schranke, Endlichkeit, Besonderheit ist, ist das absolute Bestehen und allein das Bestehen, und was besteht, hat seine Wurzel, seine Wurzel nur in diesem Einen. Wenn wir diesen ersten Inhalt so auffassen, so können wir uns ausdrücken: Gott ist die absolute Substanz, die allein wahrhafte Wirklichkeit. Alles Andere, was wirklich ist, ist nicht für sich wirklich, hat kein Bestehen für sich; die einzig absolute Wirklichkeit ist allein Gott, so ist er die absolute Substanz. Hält man diesen Gedanken so abstract fest, so ist er allerdings Spinozismus. —

Diese Vorstellung hat man mit dem Namen Pantheismus bezeichnen wollen; richtiger würde man sie nennen: Vorstellung der Substantialität. Gott ist da zunächst nur als Substanz bestimmt; das absolute Subject, der Geist bleibt auch Substanz, aber er ist nicht nur Substanz, sondern in sich auch als Subject bestimmt.

Pantheismus hat bei diesem Vorwurf gewöhnlich den Sinn: Alles, das All, Universum, dieser Complex von allem Existirenden, diese unendlich vielen endlichen Dinge seyen Gott. — Wenn ich sage: Gattung, so ist das auch eine Allgemeinheit, aber eine ganz andere als Allheit, in welcher das Allgemeine nur als Zusammenfassen aller einzelnen Existenzen und das Seyende das zu Grunde Liegende, der eigentliche Inhalt, alle einzelnen Dinge ist. —

Man hat dem Spinozismus Atheismus vorgeworfen, aber die Welt, dieß Alles ist gar nicht im Spinozismus: es erscheint wohl, man spricht von seinem Daseyn und unser Leben ist, in dieser Existenz zu seyn. Im philosophischen

*) Werke, XI. S. 90 — 97.

Sinne aber hat die Welt gar keine Wirklichkeit, ist gar nicht."

Gott wird der Welt entgegengesetzt, die Welt aufgehoben, so daß Gott die allgemeine Substanz, sodann aber die Gattung ist, wovon die Welt die Endlichkeiten, d. h. Theile ist. Hier wird Gott als der Begriff der Welt gefaßt, er selbst hat kein von der Welt geschiedenes Dasein.

Die andere Form des Pantheismus geht vom Endlichen und Zufälligen aus und macht es durch Negation zum Unendlichen. Hegel trägt diese zweite Form, welche vom Endlichen ausgeht, als kosmologischen Beweis vor*): „Hierin ist es, daß der wesentliche, formelle Mangel des kosmologischen Beweises liegt, das endliche Seyn nicht nur als bloßen Anfang und Ausgangspunkt zu haben, sondern es als etwas Wahrhaftes, Affirmatives zu behalten und bestehen zu lassen. Alle Reflexionsformen von Voraussetzen, Bedingtseyn, Causalität, enthalten eben dieses, daß das Voraussetzende, die Bedingung, die Wirkung für ein nur Affirmatives genommen, und der Zusammenhang nicht als Uebergang, was er wesentlich ist, gefaßt wird. Was sich aus der speculativen Betrachtung des Endlichen ergiebt, ist vielmehr dieß, daß nicht, wenn das Endliche ist, das Unendliche nur auch ist, nicht das Seyn nicht nur als endlich, sondern auch als unendlich zu bestimmen ist. Wenn das Endliche dieß Affirmative wäre, so würde der Obersatz zu dem Satze werden: das endliche Seyn ist als endliches unendlich, denn es wäre seine — bestehende — Endlichkeit, welche das Unendliche in sich schlösse. — Der Satz, der den Obersatz des Schlusses ausmachen sollte, muß daher vielmehr so lauten: Das Seyn des Endlichen ist nicht sein eigenes Seyn, sondern vielmehr das Seyn seines Andern, des Unendlichen."

*) Werke, XII. S. 457.

Indem zuerst ausdrücklich die Zumalheit des Endlichen mit dem Unendlichen aufgehoben wird, ist kein von Hegel sogenannter Verstandesschluß mehr möglich, in der Weise: Weil das Endliche ist, ist zugleich das Unendliche, sondern die Dialektik wird eine reale in der Weise: Das Endliche hebt sich selbst auf und wird unendlich, d. h. Gott.

Die dritte Form des Pantheismus endlich ist diese, wo Gott keinen Gegensatz mehr neben sich hat, sondern die Einheit dieses Gegensatzes, der sich selbst setzende und in diesem Selbstsetzen bei sich bleibende Geist ist. Hegel sagt*): „Die beiden Seiten des Geistes in seiner Objectivität, wie er vorzugsweise Gott heißt, und des Geistes in seiner Subjectivität, machen die Realität des absoluten Begriffs von Gott aus, der als die absolute Einheit dieser seiner beiden Momente der absolute Geist ist."

Diese drei Momente des Pantheismus, wovon Hegel nur die erste Form mit einer Modification als Pantheismus zugibt, kann man den ontologischen, kosmologischen und teleologischen Pantheismus nennen. Da sich in jeder dieser Formen dieselbe Dialektik und Aufhebung der Einheit zwischen Gott und Welt wiederholt, so braucht nicht besonders darauf aufmerksam gemacht zu werden, daß es nur die Momente des logischen Begriffes sind, welchen die Ausdrücke von Gott, Welt und Geist untergestellt werden. Wie daher Kant und nach ihm Schelling und Hegel behaupteten, daß der ontologische Beweis der Hauptbeweis sei, worauf sich die andern stützen: so ist der Pantheismus eigentlich Logotheismus, der mit dem Absolutismus selbst zusammenfällt.

Ueber diese drei Formen des Pantheismus hat die bisherige Entwicklung nicht hinausgeführt; die vom Christenthume entlehnten Ausdrücke von der Persönlichkeit Gottes, von Gott als Geist, sind mythisirt; ihr Sinn ist ein nur lo-

*) Werke, XI. S. 251.

gischer. Wenn man den Theismus dem Pantheismus entgegensetzt, so ist dieser Theismus nur die dritte Form des Pantheismus. Wir wollen hiefür Zeugnisse liefern. Fischer sagt *): „Nach Spinoza's und Leibnitzens Prinzipien gestalten und unterscheiden sich der Pantheismus und der Theismus **).

Entweder das absolute Prinzip wird als die Eine und allgemeine Substanz der Dinge und Subjecte gedacht, und dieß ist die Denkweise des abstrahirenden Verstandes, der im Gedanken der Identität vom Unterschiede absieht und mithin nur eine unreale Gemeinschaftlichkeit und eine wesenlose Einzelnheit kennt.

Oder das absolute Prinzip wird ebensosehr als sich selbst bestimmendes und wissendes Ganzes und mithin als Ursubject wie als wahrhaft allgemeine schöpferische Einheit von individuellen Einheiten und Prinzipien begriffen, welche ebensowohl ihr eigenthümliches Wesen bestimmen und erkennen, wie Gott durch die ewige Thätigkeit seines Willens und Geistes sein inneres Wesen verwirklicht und erfaßt."

Dieser Theismus ist nur das dritte Moment des Pantheismus, daher erklärt man den Theismus als die Wahrheit des Pantheismus. Dasselbe sagt Sengler von Weiße und Fichte ***): „Bei beiden ist der objective menschliche Geist abermals mit Gott confundirt. Denn daß Gott hier nur der objective Geist ist, zeigt sich darin, daß er nur durch die Welt in ihrem reinen Begriff und objectiven Daseyn Wirklichkeit erhält, mithin nur die Einheit der Welt ist. Dieser Irrthum, wie er die Systeme beider Philosophen in

*) Idee der Gottheit, S. XVIII.

**) Ueber den christlichen Theismus, der mit der christlichen Dreieinigkeitslehre Eines ist, vgl. Staudenmaier, Darstellung und Kritik des Hegel'schen Systems. S. 150 — 171.

***) Wesen der specul. Philos. u. Theologie. 1837.

ihrer ganzen Entwicklung beherrscht, hat seinen Grund darin, daß beide den Hegel'schen Pantheismus des Begriffs als dialektische Grundlage ihrer Systeme annehmen, und durch eine Potenzirung desselben über ihn hinausgehen wollen. Der Pantheismus ist Weiße und Fichte nach ihrer ausdrücklichen Erklärung die Grundlage ihres Theismus, oder ihres persönlichen Gottes. Weiße's Begriff des persönlichen Gottes ist die höhere Einheit des pantheistischen und deistischen Standpunkts, welcher letztrer aber wieder in den Pantheismus Schelling's und Hegel's umschlägt, und durch die dialektische Erhebung über letztere soll jene Einheit als die Blüthe und Wahrheit hervorgehen. Und Fichte sagt: „was am Pantheismus wahr ist, die unverbrüchliche Einheit Gottes mit der Welt, diese Wahrheit wird durch den Theismus nur weiter geführt, damit aber berichtigt und verklärt, indem Gott hier zugleich als das unpersönliche begriffen wird. Der Pantheismus muß Grundlage jenes Theismus seyn, so daß jener den Leib, dieser die Seele bildet."

Damit steht die in der letzten Zeit hervorgetretene dualistische Unterscheidung von der Transcendenz und Immanenz Gottes in der Welt in Verbindung, wovon die erstere dem besprochenen Theismus, die letztere dem Pantheismus angehört, und die sich wie Dualismus und Monismus zu einander verhalten. Dieß bestätigen die Worte Feuerbach's *): „Der Gegensatz von Pantheismus und Personalismus oder Anthropotheismus löst sich in die Frage auf: ist das Wesen des Menschen ein transcendentes oder immanentes, ein supernaturalistisches oder naturalistisches Wesen? — Der Pantheismus identificirt den Menschen mit der Natur — sei es nun mit ihrer augenfälligen Erscheinung oder ihrem abgezogenen Wesen — der Personalismus isolirt, separirt ihn von der Natur, macht ihn aus einem Theile zum Ganzen, zu einem absoluten Wesen

*) Das Wesen des Christenthums. S. 135 u. 136.

für sich selbst.“ Indem der Pantheismus die Grundlage für den Theismus bildet, erhebt sich letzterer nicht über den Pantheismus; er enthält also nicht eine Wesenheit für sich, sondern ist nur eine Reflexionsbestimmung derselben einen Natur.

II. Moment.

a.

Die bisherigen Bestimmungen hatten den Zweck, die Einheit des Absoluten und des relativen Seins in der Art nachzuweisen, daß Gottes Leben ein anderes als das der Creatur ist. Die Bestimmungen des über- oder außerweltlichen, wie des weltimmanenten Gottes, wodurch man die wahre von der falschen Lehre unterscheiden wollte, sind dualistisch, indem die Creatur in Gott ist, sich bewegt und lebt und gegen Gott keinen Gegensatz bildet. Die Welt ist Gottes Werk, aber nicht Gottes Natur.

Die Welt kann aber kein Element im Leben Gottes sein, weil die Endlichkeit und Beschränktheit der Welt in Gott eingetragen Gott selbst vernichten würde. Folglich muß es ein ohne einen Proceß vollendetes Wesen geben; dieses ist Gott, Gottes Wesen ist daher nicht das Wesen der Creatur. Folglich ist Gott, weil er nicht erst durch Verendlichung absolut wird, das Ursein und das Urleben.

Aber er kann nicht der Urlebendige sein, ohne in sich selbst personirt und selbstbewußt zu sein. Kein Leben besteht aus einer Monas; diese kann nicht thätig sein. Jede Thätigkeit erfordert eine Anderheit als Grenze der Thätigkeit. Folglich ist eine Selbstheit nur in Bezug auf eine andere thätig; diese zweite kann nicht erst die Folge der Thätigkeit sein,

weil die ganze Thätigkeit nur durch die Zumalheit möglich ist. Folglich ist die Anderheit keine gesetzte, gewordene; sie ist nicht eine todte, sondern, weil die eine Selbstheit nur in Bezug auf die andere thätig ist, so ist auch diese Anderheit eine gleichberechtigte Person, so daß zwischen ihnen kein Früher und kein Später stattfinden kann.

Dieses simultane Wirken der Selbstheiten erfordert aber eine Verschiedenheit in der Natur der Wirkenden; denn die Wirkenden können nicht zugleich Intelligenz oder Willen sein. Die eine Selbstheit wirkt nur, weil die andere zu gleicher Zeit eine andere Wirkung hat, die an ihre Natur gebunden ist. Folglich gibt es nicht nur mehre, sondern auch verschieden wirkende Selbstheiten zu gleicher Zeit.

Solche Acte, die einander ergänzen und möglich machen, sind immanente im Gegensatze zu den emanenten, wo ein Prius und Posterius vorhanden ist. Wenn daher nach der christlichen Lehre von einem Erzeugen des Sohnes, einem Hervorgehen des heiligen Geistes vom Vater die Rede ist, so besteht der Vater nicht vor dem Sohne und dem heiligen Geiste. Die Nichtbeachtung dieser Immanenz und Emanenz führte zu unrichtigen, verzeitlichenden Auffassungsweisen der Trinität. So sagt man: Der Vater schaut sich selbst an, und in diesem Anschauen entsteht ihm der Sohn. Diese Redeweise ist ganz gegen die Wahrheit, indem der Vater sich nicht selbst, sondern nur in einem Andern anschauen kann; indem sodann das Erzeugen des Sohnes selbst nichts Anderes als dieses Anschauen ist. Dieser immanente Proceß ist nicht ein genetischer, sondern ein Lebensproceß; nicht die göttliche Selbstheiten entstehen, sondern die bestehenden sind, weben und leben in einander.

Nur dadurch wird ein theogonischer Proceß vermieden, worüber man sich bisher nicht erheben konnte. So sagt Günther*): „Und ist Gott als Seyn durch sich, auch deß-

*) Vorschule zur speculativen Theologie. I. S. 94.

halb schon Erkennen durch sich, d. h. absolutes Selbstbewußtseyn: so wird der Charakter dieses absoluten Selbstanschauens eben darin bestehen, daß er sein absolutes Wesen, als solches unmittelbar zum Object der Anschauung macht. —

Und das ist der Gedanke, der daraus folgt: daß nämlich Gott, wenn er sich unmittelbar in seiner Substanzialität erfaßt (d. h. Seiner Selbst bewußt wird), sein eigen Wesen abermal setzt. Mit andern Worten: Nur dadurch wird es für uns denkbar, daß Gott sich in seiner Wesenheit zum Objecte unmittelbarer Anschauung macht, daß Er sich in sich, als Substanz real entgegenstellt und verdoppelt; und dieses nach derselben Weise, vermöge welcher der creatürliche Geist seine Erscheinungen und Thätigkeiten nur durch eine neue Thätigkeit zum Gegenstande unmittelbarer Anschauung macht.—

Was nun aber von dem Objecte im Selbstbewußtseyn Gottes gilt, (das in seiner Gleichheit mit dem göttlichen Subjecte, wie dieses, absolute Substanz ist): das gilt auch (nach den oben angeführten und allgemein anerkannten Axiomen über die Natur des Bewußtseyns) von dem zweiten Momente der Selbstobjectivirung, der zugleich (nebst dem Subjecte und dem Objecte), ein drittes Element im absoluten Selbstbewußtseyn setzt. Es ist, wie die beiden frühern Momente, absolute Substanz."

Hier wird kein anderer, als nur ein Erkenntnißproceß angenommen, als ob alles Leben nur Wissen und Erkennen wäre, und diese Erkenntnißform wird nur in der Reflexion, nicht in der Zumalheit im Anschauen aufgefaßt. Es wird in Gott ein Schaffen angenommen; denn ein Substanzsetzen ist der adäquateste Ausdruck für Schaffen.

Ein zweiter Mangel in der speculativen Erfassung der Dreieinigkeitslehre besteht darin, daß man den Vater schlechterdings als Prinzip in Bezug auf den Sohn und den heil. Geist faßt, als ob nicht der Sohn und der heil. Geist ebenso Prinzipe in Bezug auf den Vater wären; denn da in einem

Leben alles ineinander wirkt, ſo kann man nur in Bezug auf die Betrachtung von einem Prinzipe ſprechen. Ohne dieſe Unterſcheidung wären der Sohn und der Geiſt nur Folgen und Modi von dem Vater. Daher kann man nur in Bezug auf den ſondernden Geiſt von einem Prinzipe ſprechen; um aber doch die Perſonen zu unterſcheiden, kann man, wie von einer erſten, zweiten und dritten Perſon geſprochen wird, auch von einem erſten, zweiten und dritten Prinzipe ſprechen.

Daher kann man, wie vom Sein und Erkennen, ſo auch von dem Wollen Gottes ausgehen und auf die zwei andern Prinzipien zurückgehen. Das Wollen aber iſt die Geiſtigkeit, das hauchende Prinzip in Gott, der Geiſt. Weil dieſes über der Natur liegt, ſo geht es durch das Gehauchtwerden aus und durch das Hauchen in die zwei andern Prinzipien ein. Man kann eigentlich von keinem paſſiven und activen Hauche ſprechen, ſondern nur von einem ſubſtanzialen; denn der Geiſt iſt ſchon dem Namen nach ein actives Prinzip, während man es durch das bloße Gehauchtwerden zu einem Acte von andern Prinzipien macht. Der Geiſt iſt alſo das Prinzip der Bewegung in Gott, woran die zwei andern Perſonen Antheil haben. Jede Bewegung aber liegt in der Mitte zwiſchen einem Wo und Nach.

Daher entſteht in Bezug auf die Geiſtſchaft Gottes der Begriff der Natur; denn die Sprache ſetzt dem Geiſte die Natur gegenüber. Die Acte dieſer Natur ſind gedoppelt nach ihrer Gegenſetzlichkeit. Ein Gegenſatz beſteht aber nur zwiſchen der Sohnſchaft und Vaterſchaft, ſo daß beide ſich wie Vorbild und Gleichbild verhalten. Sie haben daſſelbe Weſen, jedoch ſind ſie verſchieden perſonirt. Die Schrift nennt daher den Sohn das Bild des Vaters, obgleich daſſelbe auch in dem Sohne liegt. Der Act des erſten Prinzipes iſt alſo das Zeugen, der Act des zweiten das Sprechen, Erkennen und Zeugnißgeben; denn der Sohn hat die Geſtalt des Vaters. Dieſe Geſtalt iſt aber das ſubſtanziale Wort, nicht blos als agirend, ſondern auch der Natur nach. Sprechen

iſt ein immanenter Act, der aber eine Anderheit zum Objecte hat.

Aber gerade dieſes Zeugen und Zeugnißgeben iſt nicht ohne das hauchende Prinzip möglich. Das gegenſeitige Band, die Liebe, iſt der Geiſt, welcher nicht bloß vom Vater und Sohne ausgeht, ſondern auch in beide eingeht. Denn ich gelange zur Anderheit, wenn von einem perſönlichen Acte die Rede iſt, nur durch eine Formation oder Mittheilung meines Weſens. Die Selbſtheit ſetzt ſich nicht durch Negation; die Mittheilung der Natur iſt kein Aufheben ihrer, ſondern ein Act, eine Perſonation des Weſens.

So erzeugt der Vater im Geiſte den Sohn; der Sohn ſchaut den Vater im Geiſte, und der Geiſt iſt geformt und formend, die Liebe beider. So gibt es in Gott oder iſt Gott — Urſein, Uritelligenz, und Urwille. Es ſind drei Selbſtheiten, wenn man auf die Natur Rückſicht nimmt, und drei Perſonen, wenn man auf die Geiſtigkeit Rückſicht nimmt; drei Perſonen, weil drei Selbſtheiten, und drei Selbſtheiten, weil drei Perſonen. Dieſe Drei ſind nur Ein Gott, weil man den Vater nicht ohne den Sohn und Geiſt, und dieſe nicht ohne den Vater denken kann.

Da jeder Act nur eine Erſcheinung des Weſens, oder das fließende Weſen iſt, ſo iſt der Vater Perſon durch Zeugen, der Sohn durch den Ausdruck ſeiner Gleichheit, durch das Sprechen, der Geiſt durch Bewegung. Der Vater iſt unnennbar; aber der Sohn ſpricht ihn aus, und der Geiſt ergründet die Tiefen der Gottheit. Vater, Sohn und Geiſt ſind alſo daſſelbe, was wir durch Urſein, Gleichbild und Liebe Gottes ausdrücken; denn der Act iſt nur die modificirte Subſtanz. Wird alſo Gott Lebendigkeit zugeſchrieben, ſo iſt er es nur durch dieſe drei Selbſtheiten und Perſonen, welche nach Außen nur Eine Perſon geben, welche als Urperſönlichkeit zugleich die abſolute iſt.

Gott wird daher weder erſt Gott, noch verendlicht er ſich, ſo daß er erſt durch einen Proceß zu ſich kommt, indem

ein über allen Proceß ſtehendes Urleben angenommen werden muß. Gott wird daher aus keinem Grunde erſt Gott, noch geht der Gedanke als Prius Gott voran, wie Schelling behauptet*).

Die Kategorie des Selbſtſetzens des Ich hat eine doppelte Seite, nämlich ſich ſelbſt und Anderes ſetzend. Ueber dieſen Widerſpruch kommt die abſolute Wiſſenſchaft nicht hinüber, indem ſie Alles vom Ich entſtehen läßt, ſo daß das Entſtandene nicht ein Jenſeitiges werden kann. Denn gerade gegen die Jenſeitigkeit der Welt iſt ja das Selbſtſetzen gerichtet. Die falſche Conſtruction geht alſo entweder über Gott hinaus und läßt Gott erſt entſtehen, oder ſie nimmt von Gott ausgehend die Welt als ein Element in Gott auf.

Während die Conſtruction, welche mit dem Vater beginnt, nur in Bezug auf den Act von der Wahrheit abweicht, läßt die über die Trinität ſelbſt hinausgehende Speculation ſogar die Dreiperſönlichkeit aus einem Prius entſtehen, ſo daß aus der Einheit eine Trinität entſteht, und beide keinen bloß logiſchen, ſondern einen realen Unterſchied bilden. So ſpricht Pabſt**): „Die Subſtanzialität Gottes ſpricht alſo Gottes Leben und Selbſtbewußtſeyn, und die Gottheit in der Subſtanzialität dieſes Leben und Selbſtbewußtſeyn als weſenhaft, d. h. als nicht in bloßen Erſcheinungen, ſondern durch immanente Emanation (!) ſich vollführend, aus. Die beiden Momente aller Lebens- oder Selbſtbewußtſeynsentwicklung: die Differenzirung oder Selbſtobjectivirung der Einen Subſtanz, und die Rückkehr derſelben aus und in der Differenz zur Einheit Ihrer ſelbſt, bilden in Gott einen großen Emanationsproceß, in welchem und durch welchen ſich das Eine göttliche Weſen zu einem Ternar von drei göttlichen Perſönlichkeiten gliedert, von denen jede Einzelne die ganze göttliche Weſenheit ſelbſt iſt und darſtellt, aber nur denkbar

*) Freiheit, S. 429, und Vorrede zu Cousin. S. XVIII.

**) Janusköpfe von Günther und Pabſt. S. 145.

ist mit und in der Andern, weil nur als natürliches oder nothwendiges Ergebniß der göttlichen Lebensentfaltung, und mithin in organischer Einheit und Relation mit und zu den beiden Andern. Die Gottheit also selbst in ihrer Einen untheilbaren Substanzialität und absolutem Selbstbewußtseyn ist Person; aber sie ist Eine Persönlichkeit in drei Personen, weil das absolute Wissen Gottes um Sich als Absoluten, d. h. als Seyn-durch-Sich, auch Wissen-durch-Sich, also wesenhafte Selbstschauung, seyn, und jedes Moment der göttlichen Lebensentfaltung die ganze Gottheit enthalten und darstellen muß."

Wie hier der ganze Ternar sich aus der Einheit herausbewegt, als ob die Einheit und der Ternar sich der Sache nach unterschieden, so wird nach der zweiten Evolutionsphase, wo Gott sich verendlicht, von Gott ausgegangen, in die Verendlichung fortgegangen und diese Endlichkeit als ein Moment oder Element in Gottes Natur aufgenommen, als ob es einen emanirenden Act ohne Urleben geben könnte. Dieß ist die Ansicht von Hermann Fichte, welcher sagt *): „Das Absolute ist, als Urgrund der unendlichen Wirklichkeit, selbst das unendlich sich Quantitirende, Raum und Zeit durch unendliche Urspecificationen setzend-erfüllende; — aber als Person überwindet das Absolute ebenso diese Unterschiede, und vereinigt sie in der geistigen Einheit seines Allbewußtseins: was durch Gottes Wirksamkeit wahrhaft aus ihm herausgestellt, auf die eigene specifische Selbstverwirklichung angewiesen, d. h. räumlich-zeitliches geworden ist, das bleibt dennoch, weil unendlich durchschaut, in die ruhende Ewigkeit des Geistes Gottes aufgenommen.

Alles, so gewiß es, sich selbst verwirklichend, die eigene specifische Form sich giebt, ist damit ein Zeiträumliches, und der Geist, wie der absolute Geist, ist es nicht minder."

*) Ontologie §. 300.

Gegen diese zwei Phasen muß gesagt werden, daß nichts sich selbst verwirklicht, sondern nur das Wirkliche in Immanenz bei sich selbst ist. Die letzte Phase hat alle Mängel der absoluten Dialektik an sich; denn zuerst wird Gott als absolut dadurch bestimmt, daß er von jedem Gegensatze frei und folglich nur das Allgemeine ist. Sodann wird die Anderheit durch Negation der ersten Stufe gesetzt, und so wird Gott endlich, ein anderes und beschränktes Sein, um durch die Aufhebung dieser Endlichkeit die Einheit der Allgemeinheit und des Unterschiedes zu sein.

So läuft die ganze falsche Construction der Dreieinigkeit in die Hegelsche Dialektik zusammen, wovon hier folgende Auffassung stehen soll*): „Die Dreieinigkeit ist in das Verhältniß vom Vater, Sohn und Geist gebracht worden, es ist dieß ein kindliches Verhältniß, eine kindliche, natürliche Form. Der Verstand hat keine solche Kategorie, kein solches Verhältniß, das hiermit in Rücksicht auf das Passende zu vergleichen wäre, es muß aber dabei gewußt werden, daß es nur bildlich ist (!), der Geist tritt nicht deutlich in dieß Verhältniß ein. Liebe wäre noch passender, der Geist ist aber das Wahrhafte.

Der abstracte Gott, der Vater, ist das Allgemeine, die ewige, umfangende, totale Besonderheit. Wir sind auf der Stufe des Geistes, das Allgemeine schließt hier alles in sich, das Andere, der Sohn, ist die unendliche Besonderheit, die Erscheinung, das Dritte, der Geist ist die Einzelnheit als solche, aber das Allgemeine als Totalität ist selbst Geist, alle Drei sind der Geist. Im dritten sagen wir, ist Gott der Geist, aber dieser ist auch voraussetzend, das Dritte ist auch das Erste. Dieß ist wesentlich festzuhalten. Nämlich indem wir sagen: Gott an sich nach seinem Begriff ist die unmittelbare, sich dirimirende und in sich zurückkeh-

*) Werke XII. S. 240.

rende Macht, so ist er dieß nur als die sich unmittelbar auf sich selbst beziehende Negativität, d. h. die absolute Reflexion in sich, was schon die Bestimmung des Geistes ist. Indem wir daher von Gott als in seiner ersten Bestimmung sprechen wollen, nach seinem Begriff und von da zu den andern Bestimmungen kommen wollen, so sprechen wir hier schon von der dritten; das Letzte ist das Erste. Indem wir, um dieß, wenn man abstract anfängt, zu vermeiden, oder indem die Unvollkommenheit des Begriffs veranlaßt, von dem Ersten nur nach seiner Bestimmung zu sprechen, so ist es das Allgemeine und jene Thätigkeit, Erzeugen, Schaffen, ist schon ein vom abstract-Allgemeinen verschiedenes Prinzip, das als zweites Prinzip so erscheint und erscheinen kann, als das Manifestirende, sich Aeußernde (Logos, Sophia), wie das erste als Abgrund. Es erläutert sich dieß durch die Natur des Begriffs. Bei jedem Zweck und bei jeder Lebendigkeit kommt es vor. Das Leben erhält sich, erhalten heißt in den Unterschied gehen, in den Kampf mit der Besonderheit, sich unterschieden finden gegen eine unorganische Natur. Das Leben ist so nur Resultat, indem es sich erzeugt hat, ist Product, das zweitens wieder producirt, dieß Producirte ist das Lebendige selbst, d. h. es ist die Voraussetzung seiner, es geht durch seinen Proceß hindurch und aus diesem kommt nichts Neues hervor, das Hervorgebrachte ist schon von Anfang. Ebenso ist es in der Liebe und Gegenliebe, insofern die Liebe ist, so ist der Anfang und alle Handlung nur Bestätigung ihrer, wodurch sie zugleich hervorgebracht und unterhalten wird, aber das Hervorgebrachte ist schon, es ist eine Bestätigung, wobei nichts herauskommt, als was schon ist. Ebenso setzt sich auch der Geist voraus, ist das Anfangende."

Hegel nennt die christliche Dreieinigkeit von Vater, Sohn und Geist ein kindliches Verhältniß, das nur bildlich ist. Das Logische ist sonach das Wesen, welches er Geist nennt, und wovon er sagt, daß er am Anfange, wie am Ende vorhanden sei. Der Vater ist das Allgemeine, der Sohn oder

die Welt der Unterschied, und der Geist die Gemeinde, der Mensch, in dem der Geist zum Bewußtsein kommt. Es ist also klar, daß hier von keiner christlichen Dreieinigkeit die Rede sein kann, zumal es auch im Absolutismus überhaupt keinen Ternar gibt; denn es sind sich selbst aufhebende, nicht zusammen, sondern nacheinander bestehende Momente, während der Ternar Zumalheit nicht von Stufen oder Momenten, sondern von Elementen erfordert.

In der neuesten Zeit entstand auch der falsche Unterschied von einer Wesens- und Offenbarungstrinität, wornach die absolute Persönlichkeit sich als Vater, Sohn und Geist offenbaren soll.*). Es ist aber unmöglich von Einer absoluten Persönlichkeit gegenüber von Vater, Sohn und Geist zu sprechen, da jedes Leben nur ein trinäres sein kann, weil fernur eine Verschiedenheit in der Erscheinung auch eine Verschiedenheit im Wesen voraussetzt. Wie schon nachgewiesen wurde, sagen hinsichtlich der zweiten Person die Worte Sohn Gottes, Wort und Gleichbild des Vaters dasselbe. Wie jede vernünftige Betrachtung eine solche Evolution von der Einheit zur Dreiheit verwerfen muß, so ist sie auch weder in der Geschichte, noch im kirchlichen Bewußtsein gegründet**).

---

*) Vgl. Staudenmaier, christliche Dogmatik, II. Bd. S. 475 — 479.

**) So sagt J. H. Fichte (Beiträge zur Charakteristik der neueren Phil. S. 986): „Da indeß der Kirchenlehre für jene ontologische Dreieinigkeit des urpersönlichen Gottes keine andere Bestimmungen übrig bleiben, als die neutestamentlich bekundeten, und Christus ohnehin als der menschgewordene λόγος bezeichnet war; so geschah das Unvermeidliche, wiewohl deßhalb um nichts weniger Unangemessene, daß die Unterscheidung der drei gesonderten (!) Hypostasen oder Personen des innerweltlich sich offenbarenden Gottes, als Vater, Sohn, Geist, die ursprünglich nur Bedeutung und Wahrheit hatten in Bezug auf diesen (!), übertragen wurden auf das innere, urpersönliche Wesen Gottes, und auch von diesem, der an sich, oder der Substanz nach, einigen Persönlichkeit, eine Dreiheit von Substanziirungen, ein Vater-, Sohn- und Geistsein, und in jedem dieser dennoch das Ganze sein, gelten sollte."

b.

Gottes Dreipersönlichkeit wird zur absoluten Persönlichkeit, wenn sie nach Außen wirkt, oder die drei Selbstheiten nehmen an jedem Acte, der nach Außen geht, Antheil. Wenn aber in der Immanenz die Selbstheiten ineinander wirken, so können sie nur nach Außen wirken, wenn ein Nacheinander eintritt, woraus sich ergibt, daß eine Selbstheit zwar mit den andern, aber doch vorherrschend wirkt. In drei Momenten verläuft sonach der Emanationsproceß.

Indem daher die Acte nicht ineinander vor sich gehen, sondern getrennt werden müssen, entsteht die Zeit. Gott aber wird dadurch nicht seiner Wesenheit nach zeitlich, sondern nur sein Wirken und Thun wird zeitlich. Es stellt sich also die Grundwahrheit heraus, daß Alles, was zur göttlichen Natur gehört, ewig, Alles, was von Gottes absoluter Persönlichkeit kommt, zeitlich ist.

Da Gott seiner Natur nach durch die Emanenz nichts gewinnt und verliert, so ist sein emanentes Wirken über jede Nöthigung erhaben, oder frei; denn es gehört nicht zu seiner Natur, sondern zu seiner Persönlichkeit. Daher kann von keinem Müssen in Bezug auf die Welt die Rede sein; denn Gott genügt sich ohne und vor der Welt. Hat hingegen Gott die Welt geschaffen, so hatte er dabei einen relativen Zweck. Denn die Schöpfung verhält sich zur Natur Gottes, wie das Kunstwerk zum menschlichen Organismus. Es wollte sich also Gottes Macht, Gottes Weisheit, und Gottes Liebe in der Welt wie durch ein Kunstwerk verherrlichen. Wenn der Optimismus behauptet, Gott müsse von den vielen möglichen Welten die beste schaffen, so vernichtet sich dieser Dualismus von selbst, indem die Freiheit nicht in der Gesetzlosigkeit, sondern in der Gesetzeserfüllung besteht.

Aber dieser Realisirung gehen emanente Acte der abso-

luten Persönlichkeit voran. Kommt diese Realisirung dem Vater zu, so gehen die der Intelligenz und dem Wollen eigenthümlichen göttlichen Acte voran, so jedoch, daß die Liebe der Intelligenz vorangeht, theils weil das dritte Prinzip das eigentlich thätige, personirende ist, theils auch weil die größte Freiheit sich in der Liebe offenbart. So faßte das Christenthum die Schöpfung als ein Werk der Liebe oder des heiligen Geistes, ohne die andern göttlichen Prinzipien davon auszuschließen. Diese Liebe war die Triebfeder der Schöpfung, so daß die Freiheit, der Zweck und das Motiv selbst in Eins zusammenfällt.

Der wirklichen Schöpfung ging aber sodann noch das Vorherwissen und Vorherschauen voran. Da hier, wie bei dem Vorauswollen, das Schauen nicht mit der Sache zusammenfällt, so muß es ein Prinzip geben, das den Zusammenhang mit der künftigen Welt vermittelt. Gott schaut die Welt vor der Schöpfung nicht als wirkliche Welt; aber doch weiß er, wie sie nach ihren Einzelnheiten sein wird. Dieses Prinzip, wodurch er die künftige Welt erkennt, kann nichts Geschaffenes sein; denn er muß alles Geschöpfliche vorherschauen. Wäre das Prinzip des Vorherschauens ein gesetztes, gewordenes; so würde er dieses nicht erkennen, da er doch Alles, was geschaffen ist und von Gottes Persönlichkeit kommt, ehe es ist, erkennt.

Das Prinzip des Vorhererkennens kann daher nur Gottes Wesen selbst sein. Gott ist aber das Prinzip der Welt nicht schlechthin, sondern nur so, insoweit er einer nachbildlichen Vielheit gegenübertritt. Dieser Bezug tritt aber nur durch einen Beziehenden, ein erkennendes Wesen ein. Dieses kann nur wieder Gott sein, weil er die künftige Welt vorausschaut. Diese Beziehung ist aber ein Act, aber nicht ein immanenter, sondern ein emanenter; denn, indem die Beziehung von Gottes Wesenheit auf die künftige Welt geht, wurde aus dem Insichsein in das Außersichsein fortgegangen. Damit hat bereits eine Vermittlung, also ein Verlassen der Unmittel-

barkeit begonnen; denn Gott denkt sich selbst nicht als Prinzip von sich selbst, sondern nur von einem möglichen Sein.

Hier allein ist ein Uebergang gegeben, daß zwar das Objective des Prinzipes Gottes Wesen, das Subjective desselben aber die Anschauung seines Wesens, die Einheit beider aber die beziehende Anschauung ist. Diese drei Momente liegen überhaupt in dem Prinzipe; aber von einem solchen Prinzipe ist hier in Bezug auf die Welt die Rede. Das Resultat also ist: Gott schaut die künftige Welt vorher, indem er sich selbst betrachtet.

Hier sind wir in der Darstellung so weit vorgeschritten, und haben zugleich schon den Punkt berührt, welcher nach unserer, übrigens unmaßgeblichen Ansicht geeignet sein dürfte, das streitige Problem in Bezug auf die Ideenlehre einer Lösung entgegenzuführen, ohne den Knoten zu zerhauen. Dieser Punkt wurde mit sichtbarer Vorliebe von Staudenmaier in seinen verdienstvollen Werken hervorgehoben und besprochen, wornach er sich veranlaßt sah, unsere abweichende Ansicht*) in seiner Dogmatik**) besonders zu widerlegen. Wenn hiebei Veranlassung genommen wird, die Sache zu berühren, so geschieht es nicht, um den unsterblichen Verdiensten des hochgefeierten und für die christliche Wissenschaft begeisterten Mannes Abbruch thun zu wollen, sondern um Veranlassung zu geben, daß die jedenfalls dunkle Lehre wiederholt besprochen und in ein klareres Licht gesetzt werde.

Hiebei gibt es zwei unbezweifelbar wahre Grundsätze, zwischen denen es noch ein Mittleres gibt. Der erste Grundsatz besteht darin, daß es sich bei dieser Differenz nicht darum handeln kann, ob Gott das Künftige vorherwisse, sondern darum, wie er es vorherwisse. Der zweite Grundsatz, welcher gleich wahr ist, besteht darin, daß Gott nicht die Idee

*) Grundriß zu einem neuen Systeme der Philosophie. S. 75 — 79.
**) Staudenmaier, Dogmatik, III. Bd. S. 41 — 47.

der Welt sei, wie der Absolutismus Gott als das allerrealste Wesen faßt, so daß er sowohl die Idee der Welt, als auch die Welt und ihre Einheit ist. In der Mitte von beiden Wahrheiten liegt aber das Dunkel, welches verscheucht werden muß, ob nämlich Gott durch einen einfachen Act, oder durch die Ideen die zu schaffende Welt vorhererkenne. Dieses Gebiet gehört ganz der freien Forschung an; denn die Lehren der Väter hatten nur den Zweck, das Vorherwissen zu erklären, so daß ihre selbst nicht klaren Bestimmungen darüber keine bindende Kraft haben.

Es läuft also die ganze Untersuchung in dem Punkte zusammen, was das Wesen der Idee, des Vorbildes, des Prinzipes, des Urbildes u. s. w. sei, ob sie verschieden oder gleich seien. Gewöhnlich wird Plato als der Urheber der Ideenlehre angegeben; auf jeden Fall hatte er an Pythagoras einen Vorgänger. Er spricht häufiger von εἶδος als ἰδέα. Bei dem letztern Worte blieb zuletzt die Entwicklung stehen. Das Mittelalter redet von einer forma und species intelligibilis. Species entspricht vollkommen dem εἶδος. Idee heißt dem Wortlaute nach Anschauung oder Erkenntnißform, und ist insoferne von der Gattung, dem Allgemeinen, dem Vorbilde, dem Urbilde verschieden, welche letztere einer Vielheit gegenüberstehen.

Sonach liegt in den ersten Anfängen dieser Lehre schon eine Verschiedenheit. Befindet sich der Betrachter in der objectiven Welt, in der Gegebenheit, so kann er das eine Reale mit einem andern in Bezug setzen, so daß dadurch ein Vorbild entsteht gegen ein Nachbild, ohne daß das Vorbild nur bloßes Vorbild ist; wie z. B. Adam das Vorbild des ganzen Geschlechtes ist. Dieses Vorbild ist ganz von der Idee verschieden, die mit dem Zusatze intelligible Form, d. h. Erkenntnißbild, von dem realen Bild ausgeschlossen wird. Diese Erkenntnißform ist nur im Geiste, darum heißt sie Idee, Schauung, Anschauung oder Anblick, ohne weitere Reflexion. Die Idee, als Anschauung im Erkennen, liegt dem Ange-

schauten gegenüber; während also dort das Angeschaute selbst mit einem Angeschauten in Bezug gesetzt wird, wird hier nur die Anschauung mit der Sache in Verbindung gebracht.

Durch die Erkenntnißform wird also eine reale Form ausgeschieden und dieß ist der Punkt, der vorzüglich berücksichtigt werden soll. Aber mit dem realen Bilde wird auch eine reale Anschauung gesetzt. Die Sprache hat nicht unnützer Weise diese Unterscheidungen in die Worte gelegt, so daß also Bild die Gattung von allen andern Bestimmungen ist. Das Bild ist real, oder ideal: Beides ist in der Beziehung vorbildlich oder nachbildlich.

Davon ist aber das Prinzip und das Urbild wiederum zu unterscheiden; denn beide bewegen sich in der objectiven Sphäre, aber mit dem Zusatze, daß sie einer Vielheit von Individuen oder Einheiten entgegengesetzt werden. Der Baum im Keime ist Vorbild vom künftigen Baume, aber nicht Urbild. Prinzip ist allgemeiner, als Urbild oder ἀρχέτυπος, so daß Prinzip die allgemeinste Geltung in der Wissenschaft erlangte; es ist das Centrum gegen die Peripherie.

Wenn es heißt: Gott schaue die Welt an oder wisse sie vorher, er schaffe sie nach Etwas; so ist hier die Vermittlung von einer Vielheit gemeint, welche von einer Einheit ausgeht. Dieses Prinzip ist es also, wornach die Welt vorgedacht ist. Dazu sind offenbar keine Ideen als Erkenntnißbilder nothwendig; ja sie selbst werden erst von dem Prinzipe aus, das doch keine Idee sein kann, begriffen.

Gibt es nun zwar einen vorweltlichen Weltgedanken in Gott, so ist dieser zwar vorbildlich, aber nicht urbildlich in Bezug auf die künftige Welt; Gott kommt erst durch einen emanenten Act dazu. Die Idealwelt ist die vorgedachte Welt, welche zwar in Bezug auf die wirkliche Welt vorangeht, aber erst auf das Urbild durch die Anschauung folgt. Wenn es nun heißt: Gott schaffe nach Ideen, so hat hier das Nach die Bedeutung von Vermittlung und vom Ausgange. Gott schaut aber nicht die Ideen oder die vorgedachte Welt an,

wenn er ſchafft, ſondern ſich ſelbſt. Daher ſagt die Schrift von den ſchaffenden Gottesmächten: Laßt uns den Menſchen nach unſerm Bilde und Gleichniſſe machen.

Betrachtet man die Väter über dieſe Lehre, ſo ſieht man zwar wohl, daß ſie die Sache feſthalten, daß aber ihre Beſtimmungen ebenſo ſchwankend als ſich widerſprechend ſind, was die Form anlangt. So ſagt der heil. Thomas von Aquin (Sum. th. p. I. qu. 14. a. 2. ad. 3): Idea ponitur ut principium cognoscendi et operandi, sed essentia divina est sufficiens principium cognoscendi et operandi omnia. Non ergo necesse est ponere ideas. Ad tertium dicendum, quod Deus secundum essentiam suam est similitudo omnium rerum. Unde idea in Deo nihil est aliud, quam dei essentia. Hier wird die Idee als Erkenntnißprinzip gefaßt, da ſie doch nur die Erkenntnißform und der Erkenntnißgrund (causa est qua oder per quam oder in qua im Gegenſatze zur causa secundam quam) iſt, und ſodann mit dem Weſen Gottes ſo verbunden, daß dieſes ſelbſt das Erkenntnißprinzip iſt, ſo daß die Form der Sache nicht entſpricht.

Wird dieſe Unterſcheidung angenommen, ſo trägt ſie wenigſtens — ſollte ſie auch noch näher modificirt werden müſſen — dazu bei, den Worten einiger Verfaſſer einen entſprechendern und der Wahrheit näheren Sinn abzuwinnen. So, wenn es heißt: „Gott ſelbſt iſt aller Dinge Vorbild oder Muſter (causa exemplaris seu formalis), ihr Prototypon (Urbild), welches Prototypeon, d. i. ſich ſelbſt beſchauend Alles erkennt und Alles erſchafft. Alles Erſchaffene iſt ſomit bloßes Nachgebilde (Ektypon) und ein Bild der göttlichen Vollkommenheiten, und wird, inſofern es iſt oder gedacht wird, auf ihr Vorbild, Muſter, Prototypon bezogen *)" — ſo hat hier

*) Lechleitner, vom Urgrunde aller Dinge, überſetzt von Sonnerer, mit einer Vorrede von Görres. Siehe Staudenmaier, Dogm. III. Bd. S. 56.

das Vorbild nicht den Sinn von Idee, sondern von realem Bilde und es will nur das gesagt sein, was die Schrift sagt, daß uns Gott nach seinem Bilde und Gleichnisse geschaffen habe.

c.

Die künftige Welt erkennt Gott durch einen Vorblick, also durch einen emanenten Act, so daß die Weltidee nicht ewig ist und nicht zum immanenten Leben Gottes gehört, wie sie ferner nicht Gegenbild oder eine Contraposition, sondern nur ein Nachbild Gottes sein kann. Die letztere Ansicht spricht Pabst in folgender Weise aus*): „Indem das Eine göttliche Seyn im großen Processe der Selbstaffirmation Seiner selbst als absoluten Seyns, d. h. in seiner göttlichen Lebens- oder Selbstbewußtseynsentfaltung in Relation zu Sich selbst tritt, tritt es nothwendig in die Selbstnegation Seiner selbst, welche Selbstnegation aber eben dadurch, daß sie aus und in der Relation derselben Einen absoluten Substanz zu Sich selbst, — also nur eine relative ist, in ihr selbst auch zur Affirmation derselben wird. Im göttlichen Seyn also, indem es sich zum organischen Daseyn gestaltet, constituirt sich ein allseitiger real-contradictorischer Gegensatz, — sowohl der substanzialen Einheit zur formalen Mehrheit und umgekehrt, als auch der einzelnen Personen zu einander. Was folgt hieraus? — Nichts Anderes, als daß jeder (besondere) Ich-Gedanke (Selbstbewußtseyn) der drei Personen in Gott nothwendig und zumal Gedanke eines Nichtichs ist, und der Nichtich-Gedanke ein eben so constitutives Moment im innersten Leben Gottes bildet, als der Ich-Gedanke."

*) Janusköpfe von Günther und Pabst. I. S. 178 u. 179.

Gegen dieſe irrige Anſicht, daß die Weltidee ſelbſt zum innerſten Leben der Gottheit gehört, oder, was daſſelbe iſt, daß ſie ewig iſt, genüge es, die Worte eines anerkannt chriſtlichen Denkers *) hier zu widerholen: „Nothwendig muß der Gedanke der Creatur in Gott von einer ganz andern Natur und Beſchaffenheit ſeyn, als der Gedanke, mit dem ſich die Gottheit ſelber denkt. Wären beide Gedanken von gleicher unendlichen Art, ſo daß es alſo gar keine weſentliche Verſchiedenheit wäre, ob die Gottheit ſich ſelbſt oder die Creatur denkend producirt, dann müßte auch die zu denkende Creatur dieſelbe Poſitivität und Unendlichkeit wie die Gottheit haben — d. h. mit andern Worten ſelber eine Gottheit bilden. Da nun aber die Creatur als das Nicht der Gottheit eine Negativität, Endlichkeit und Schiedlichkeit iſt, ſo kann alſo auch der ſie ſchöpferiſch erzeugende, göttliche Gedanke unmöglich etwas anderes als etwas Negatives, Endliches, Schiedliches enthalten. Denn wie ſollte der negative Character in das Geſchöpf kommen, ſo er nicht von dem Schöpfer hineingelegt worden? Iſt aber der göttliche Gedanke der endlichen Creatur ſelber eine Endlichkeit, ſo iſt auch der Act der Erzeugung jenes endlichen Gedankens gleichfalls eine Endlichkeit. In dieſem Falle aber kann unmöglich der Schöpfungsgedanke einen Moment in dem innern Leben der Gottheit ſelber ausmachen; indem es in dem ſchlechthin Unendlichen durchaus nichts Endliches, Wechſelndes geben kann. Der göttliche Wille und Gedanke der Schöpfung muß alſo nothwendig auswärts von dem wahren innern Weſen der Gottheit liegen; ſo zwar, daß er wohl für dieſelbe beſteht; aber bloß als eine freie Aeußerlichkeit ihres Seyns. So ſcheint uns wenigſtens das Verhältniß zu ſeyn, doch nehmen wir gerne jede beſſere Belehrung an.“

Die Weltidee iſt aber nicht die Idee des Nicht-Ich Got-

*) Molitor, Philoſophie der Geſchichte. II Th. S. 142. Anm.

tes; denn so erscheint sie immer als ein Gott Entgegengesetztes. Die Welt aber würde Gott entgegengesetzt, Gottes Wesen ergänzen; folglich ist sie Nachbild von Gott. Dieser Dualismus offenbart sich nothwendig neben dem Monismus; denn die Idee ewig gefaßt, kann nur als Contraposition Gottes gefaßt werden. Daher erklärt der Absolutismus die Welt Gott gegenüber geradezu als nichtig und als leeren Schein. Ebenso bringt es der Dualismus nie zu einer Schöpfungslehre. So sagt Schelling*): „Mit einem Wort, vom Absoluten zum Wirklichen giebt es keinen stetigen Uebergang, der Ursprung der Sinnenwelt ist nur als ein vollkommnes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung, denkbar. Sollte Philosophie das Entstehen der wirklichen Dinge auf positive Art aus dem Absoluten herleiten können, so müßte in diesem ihr positiver Grund liegen, aber in Gott liegt nur der Grund der Ideen, und auch die Ideen produciren unmittelbar nur wieder Ideen, und keine positive von ihnen oder vom Absoluten ausgehende Wirkung macht eine Leitung oder Brücke vom Unendlichen zum Endlichen. Ferner: Philosophie hat zu den erscheinenden Dingen ein bloß negatives Verhältniß, sie beweist nicht sowohl, daß sie sind, als daß sie nicht sind: wie kann sie ihnen also irgend ein positives Verhältniß zu Gott geben? Das Absolute ist das einzige Reale, die endlichen Dinge dagegen sind nicht real; ihr Grund kann daher nicht in einer Mittheilung von Realität an sie oder an ihr Substreat (!), welche Mittheilung vom Absoluten ausgegangen wäre, er kann nur in einer Entfernung, in einem Abfall von dem Absoluten liegen. — Es war ein Gegenstand der geheimeren Lehre in den griechischen Mysterien, auf welche auch Plato deßhalb nicht undeutlich hinweist, den Ursprung der Sinnenwelt nicht, wie in der Volksreligion, durch eine Schöpfung,

*) Philosophie und Religion. S. 34 u. 35.

als ein positives Hervorgehen aus der Absolutheit, sondern als einen Abfall von ihr vorzustellen."

Die Lehre von dem Abfalle des Endlichen vom Unendlichen erklärt nicht das Entstehen des Endlichen; denn, was abfällt, existirt bereits, und nur die Weise des Zusammenhanges wird verändert. Aber es soll das Entstehen des Endlichen nahe gelegt werden. Denselben Widerspruch gewahrt man in den Worten, wenn von einer Negation der Mittheilung von Realität an das Substrat des Endlichen die Rede ist, da ja die Dinge als Substrat schon bestehen müssen, soll ihnen etwas entzogen werden, während sich die zu lösende Frage auf das ganze Wesen des Endlichen bezieht.

Da nun vor der Setzung der Substanz nichts existiren kann, so kann nur von einem Abfalle des Absoluten von sich selbst die Rede sein und die Lehre vom Abfalle des Endlichen fällt mit der bestrittenen Emanationslehre von selbst zusammen, indem es heißt *): „Unzählige Versuche sind vergeblich gemacht worden, zwischen dem obersten Prinzip der Intellectualwelt und der endlichen Natur eine Stetigkeit hervorzubringen. Der älteste und am öftesten wiederholte derselben ist bekanntlich die Emanationslehre, nach welcher die Ausflüsse der Gottheit, in allmäliger Abstufung und Entfernung von der Urquelle, die göttliche Vollkommenheit verlieren, und so zuletzt in das Entgegengesetzte (die Materie, die Privation) übergehen, wie das Licht zuletzt von der Finsterniß begränzt wird. Aber in der absoluten Welt liegt nirgends eine Begränzung und wie Gott nur das schlechthin Reale, Absolute produciren kann, so ist nothwendig jede folgende Effulguration wieder absolut." Denn auch der Abfall des Endlichen ist wegen der Entfernung vom Absoluten ein Uebergehen in das Nichtige; nur leidet die Emanationslehre an einem, die Abfallslehre an zwei Gebrechen.

*) Daselbst. S. 30 u. 31.

Aber es offenbaren ſich noch andere Gebrechen. Wenn es heißt: Vom Abſoluten zum Wirklichen gibt es keinen ſtetigen Uebergang, ſo wird die Sinnenwelt für wirklich und real erklärt; heißt es aber ferner: Das Abſolute iſt das einzige Reale, ſo ſteht dieſer Satz mit dem erſten im Widerſpruche. Dieſer muß ſo nothwendig eintreten, als in der Emanationslehre und Abfallslehre nur der Dualismus des ſchon beſtehenden Endlichen gelehrt wird; als das Endliche zum Leben des Abſoluten für nothwendig, das Endliche ſelbſt aber als abſolute Negation der Realität erklärt wird.*)

Aber wie kommt es, daß hier jeder Uebergang vom Abſoluten zum Endlichen ſchlechthin für unmöglich erklärt wird, da uns doch das Endlichwerden des Unendlichen anderswo ausführlich beſchrieben wird? So heißt es**): „Es läßt ſich auch dem härteſten Dogmatiker demonſtriren, daß die Welt doch nur in Vorſtellungen beſtehe, die volle Ueberzeugung aber kommt erſt, daß man den Mechanismus ihres Entſtehens aus dem innern Princip der geiſtigen Thätigkeit vollſtändig darlegt.“ Damit fällt auch die Möglichkeit hinweg, aus dem Exiſtenzgrunde für die Gottheit das Endliche abzuleiten, da nur aus dem Exiſtirenden ein anderes hervorgehen kann, der Exiſtenzgrund aber, vor der Exiſtenz vorhergehend, nur ein Ideales ſein kann. So kehrt die ganze Betrachtung wieder zu dem unwahren Satze zurück, daß das Ideale, die Vernunft, das Prius des Exiſtirenden, ſelbſt der Gottheit iſt. Indem aber hier der Vernunft gegenüber Gott in die Sphäre des Exiſtirenden geſetzt wird, wiederholt ſich nur der unvermeidliche Widerſpruch für den Abſolutismus.

---

*) „Die eigentliche Schöpfung aus Nichts iſt hier allein der zureichende Erklärungsgrund; denn ſie ſagt nichts weiter als: Die Natur iſt nichts.“ Feuerbach Weſen des Chriſtenthums. S. 126.

**) Syſtem des transc. Ideal. S. 65.

Sonach hat die ganze Schöpfungslehre keine andere Bedeutung als die des Ueberganges der Idee in die Anderheit. Alles Andere ist eine mythische Zuthat. Daher sagt Hegel*): „Das ewige an und für sich Seyn ist dieß, sich aufzuschließen, zu bestimmen, zu urtheilen, sich als Unterschiedenes seiner zu setzen. — Das Unterschiedene ist so bestimmt, daß der Unterschied unmittelbar verschwunden sey, daß dieß ein Verhältniß Gottes, der Idee nur sey zu sich selbst. Es ist dieß Unterscheiden nur eine Bewegung, ein Spiel der Liebe mit sich selbst, worin es nicht zur Ernsthaftigkeit des Andersseyns kommt, zur Trennung und Entzweiung.

Das Andere ist bestimmt als Sohn. Die Liebe der Empfindung nach, in höherer Bestimmung der Geist, der bei sich selbst, der frei ist. In der Idee ist in dieser Bestimmung die Bestimmung des Unterschieds noch nicht vollendet. — Von dieser Seite ist das Urtheil der Idee so zu fassen, daß der Sohn die Bestimmung erhält des Andern als solchen, daß er ist als ein Freies, für sich selbst, daß er erscheint als ein Wirkliches außer, ohne Gott, als ein solches, das ist. — Es ist die absolute Freiheit der Idee, daß sie in ihrem Bestimmen, Urtheil das Andere als ein Freies, Selbstständiges entläßt. Dieses Andere, als ein Selbstständiges entlassen, ist die Welt überhaupt. Das absolute Urtheil, welches der Seite des Andersseyns die Selbstständigkeit gibt, können wir auch die Güte nennen."

Diese mythische Zuthat ist in Bezug auf die Anderheit der Sohn und die Welt, welche durchaus in dasselbe Gebiet fallen; in Bezug auf das Urtheilen der Idee erscheint die Schöpfung, die Güte, die Liebe als eine mythische Beigabe, hinter welcher die Logik ihr Spiel treibt. Sonach wird zuerst die göttliche Dreieinigkeit in die drei Negationen umgesetzt, sodann Gott als Allgemeines der Welt gegenübergestellt,

*) Werke, XII. S. 248 u. 249.

die Personen der Dreieinigkeit selbst aber wiederum mit der Welt vertauscht. So sagt Schelling*): „Versöhnung des von Gott abgefallenen Endlichen durch seine eigene Geburt in die Endlichkeit, ist der erste Gedanke des Christenthums und die Vollendung seiner ganzen Ansicht des Universums und der Geschichte desselben in der Idee der Dreyeinigkeit, welche eben deswegen in ihm schlechthin nothwendig ist. Bekanntlich hat schon Lessing in der Schrift: Erziehung des Menschengeschlechts, die philosophische Bedeutung dieser Lehre zu enthüllen gesucht, und was er darüber gesagt hat, ist vielleicht das Speculativste, was er überhaupt geschrieben. Es fehlt aber seiner Ansicht noch an der Beziehung dieser Idee auf die Geschichte der Welt, welche darin liegt, daß der ewige, aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborne Sohn Gottes das Endliche selbst ist, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist, und welches als ein leidender und den Verhängnissen der Zeit untergeordneter Gott erscheint." Wenn der Sohn Gottes das Endliche selbst ist, wie kann von einer Versöhnung des abgefallenen Endlichen die Rede sein? Wie man nur sagen kann wegen der Identität der Welt und Gottes, daß Gott selbst abfällt, so kann man folgerecht auch nur sagen, daß Gott sich mit sich selbst versöhne, oder daß das Endliche sich mit sich selbst versöhne. Daraus erkennt man, daß die christlichen Wahrheiten alle ohne Rast und Aufenthalt ineinander fließen, bis man zu den drei Negationen kommt.

So bleibt zur Erklärung der Welt keine andere Möglichkeit, als der emanente, folglich persönliche Act des absoluten Wesens. Indem der Act kein immanenter ist, gehört auch die Welt nicht zum innern Leben Gottes, sondern ist ein Product oder nach dem Ausdrucke der Schrift das Werk

*) Vorlesungen über die Methode des academischen Studium. S. 184 und 185.

seiner Hände *). Wie das Werk im Gegensatze zur Natur steht, so drücken die Hände den nach Außen wirkenden Schöpferwillen aus.

Die Schöpfung selbst ist das Werk des Vaters; denn wie das erste Prinzip der Gottheit den Sohn erzeugt, so setzt es auch nach Außen die Substanz der Welt, welche in ihrem primitiven Zustande Chaos heißt. Dieß ist nicht eine zerstörte Ordnung **), sondern die in der besten Ordnung sich befindende Potenzialität für die spätern Gestaltungen. Dieses Chaos ist nicht formlos, ohne noch in eine Gliederung eingegangen zu sein. So müssen daher die andern göttlichen Prinzipien zur secundären Schöpfung mitwirken. Der Geist als das Bewegungsprinzip schwebt über dem ursprünglichen Weltalle, während das Wort durch das emanente Sprechen die Gestaltung bewirkt. Diese Gestaltung läuft fort bis zur Schöpfung des Menschen, wo die drei Prinzipien sich selbst anredend sagen: Laßt uns den Menschen nach unserm Bilde und Gleichnisse schaffen; weil der Mensch als Centrum der Schöpfung vorzüglich Bild Gottes ist.

Fragst du nach dem Verhältnisse des Schöpfungswerkes zum Schöpfer, so kann sich die Dreieinigkeit Gottes nur in einem Ternare von Reichen nachbilden; denn die Natur in ihrer Potenzialität trägt die Signatur des Vaters, das Geisterreich mit seinen substanzialen Formen ist das Bild des Sohnes, des Gleichbildes des Vaters, während der Mensch aus beiden Prinzipien gebildet den Geist nachbildet. Aber auch in jedem Weltreiche haben die drei göttlichen Prinzipien gewirkt, so daß sich diese Abbildlichkeit bis in das Einzelnste fortsetzen läßt.

---

*) Ps. 8, 6.

**) „Nirgends scheint es, als wären Ordnung und Form das Ursprüngliche, sondern als wäre ein anfänglich Regelloses zur Ordnung gebracht worden." Schelling, Wesen der menschl. Freiheit. S. 432.

Mit der Schöpfung tritt die Räumlichkeit ein, welche in dem abſoluten Ineinanderſein aufgehoben iſt. Nur da, wo das Eine das Andere nicht erfüllt, tritt eine Bewegung und ſonach ein Nach- und Nebeneinander ein. Das Vorweltliche iſt darum zwar raumlos, aber nicht zeitlos; denn Gottes emanente Acte ſind Zeithandlungen. Daher iſt es ein Widerſpruch, wenn man von einem ewigen Schaffen oder einer ewigen That ſpricht. Hegel ſagt*): „Man ſagt, Gott hat die Welt erſchaffen, ſo ſpricht man dieß als einmal geſchehene That aus, die nicht wieder geſchieht, als ſo eine Beſtimmung, die ſeyn kann oder nicht, Gott hätte ſich offenbaren können oder auch nicht, es iſt eine gleichſam willkürlich zufällige Beſtimmung, nicht zum Begriff Gottes gehörend. Aber Gott iſt als Geiſt weſentlich dieß ſich Offenbaren, er erſchafft nicht ein Mal die Welt, ſondern iſt der ewige Schöpfer, dieß ewige ſich Offenbaren, dieſer actus.“ An einer anderen Stelle**) wird die Weltſchöpfung und das Erzeugen des Sohnes unumwunden als ein Mythos von der Bewegung des Begriffes ausgeſprochen: „Die Bewegung des Begriffs iſt gleichſam nur als ein Spiel zu betrachten: das Andere, was durch dieſelbe geſetzt wird, iſt in der That nicht ein Anderes. In der chriſtlich-religiöſen Lehre iſt dieß ſo ausgeſprochen, daß Gott nicht nur eine Welt erſchaffen hat, die ihm als ein Anderes gegenüberſteht, ſondern daß er auch von Ewigkeit her einen Sohn erzeugt hat, in welchem er als Geiſt bei ſich ſelbſt iſt.“

III. Moment.

a.

Die Creatur bildet keinen Gegenſatz oder iſt keine Contraposition gegen Gott; — ſie iſt alſo nicht das Nichtich Gottes —

*) Werke, XII. S. 197.

**) Werke, V. S. 318. §. 161.

noch ist sie die reine Negation gegen Gott, ohne Realität. Sie kann daher auch nicht bloßes Accidens sein; denn das Accidens ist ohne Substanz nicht denkbar. Diese könnte nur Gott sein. Gott ist also nicht die absolute Substanz in dem Sinne des Absolutismus, wornach absolut das Allgemeine heißt; die Creatur nicht ein Modus dieser allgemeinen Substanz. Denn die Substanz ist von dem Modus nicht zu trennen; eine absolute Substanz kann keinen endlichen Modus an sich haben.

Daher kann die Creatur nur als Substanz begriffen werden. Als solche ist sie ein Nachbild Gottes, selbst real und Gott unterthan. Was Gott in absoluter Weise ist, das ist die Creatur in relativer Weise. Folglich hat sie ein Innen und ein Außen; ist der Grund von Wirkungen nach Außen. Die Herrschaft der Creatur erstreckt sich also auf diese Aeußerung und Formirung; daher kann nur diese Form zerfallen. Der Tod erstreckt sich nur so weit, als die Formation geht; denn er ist keine Negation, sondern eine Privation.

Der Unterschied der Creatur liegt aber gerade in diesem mehr oder weniger Substanzsein. In der ersten Stufe der Creaturwesen offenbart sich Substanzialität und Formthätigkeit, ohne daß diese Formen sich besonderten und selbstständig würden. Sie kehren also wieder in den Grund zurück, woraus sie hervorgingen. Während also hier die Einheit vorherrscht, erlangt die Creatur auf der zweiten Stufe Selbst- und Freithätigkeit, so daß hier die Form vorherrschend ist. Wie aber die materielle Natur nie ohne Form ist, so ist auch das Geisterreich nie ohne Natur oder Substanz. Hier ist die Form stehend, ist also eine substanziale Form, welche von keiner Einheit ausgeht und folglich zu keiner Einheit zurückkehrt. Auf der dritten Stufe kommt zur Selbstthätigkeit noch die Formation der Naturwelt. Der organisch mit dem Leibe vereinte Geist soll sich den Leib unterwerfen, ihn an seine Individualität anschließen. So soll also die materiale Natur

ſelbſt in ihren Formen eine Stetigkeit erlangen; denn der Leib des Menſchen iſt die verklärte Natur.

Ohne dieſe Subſtanzſtufen iſt die Creatur kein Nachbild Gottes; ſondern ſie ſchwindet zum Accidenz der göttlichen Subſtanz zuſammen. Iſt ſie aber nicht abſolute, vollkommene Subſtanz, ſo beſteht ſie nur mit dem abſoluten Weſen, nicht von ihm getrennt und dualiſtiſch geſchieden. Gott iſt zwar nicht die Weltſeele in dem Sinne des Pantheismus, ſo daß die Welt nur der Leib iſt, wohl aber iſt er das höchſte Leben, in dem wir ſind und uns bewegen. Er iſt nicht das Leben der Creatur, ſo daß ihr Leben ausgetilgt wäre, wohl aber iſt er das Leben der ſelbſtlebenden Creatur. So iſt der Leib, dem Geiſte gegenüber, ein ſelbſtthätiges Leben, obwohl er von dem Geiſte belebt wird. Die von oben kommende Belebung löſcht die untere nicht aus, ſondern erfüllt ſie. So beſtehen alſo zwei Subſtanzen ineinander, ohne daß die andere ein bloßes Accidens wäre. Nur der Abſolutismus kann neben Gott kein untergeordnetes Leben ſich denken, weil er die Creatur als göttliches Nichtich und als reine Nichtigkeit auffaßt, oder die Nachbildlichkeit vom Urbilde nicht begreift.

Auf dieſe Innerlichkeit der Creatur als ſubſtanziales Sein gründet ſich ihre Freiheit dem abſoluten Weſen gegenüber. Denn von ſich ſelbſt ausgehend, iſt die Creatur in dem Geiſtergebiete keine bloße Thätigkeit oder Selbſtbewegung, wie die Natur im Thierreiche ſich manifeſtirt, ſondern ſie iſt ſelbſtthätig, indem ſie von Außen angeregt in Thätigkeit mit Nothwendigkeit tritt, aber überdieß noch freithätig, indem ſie zwar über den Act ſelbſt nicht gebieten kann, welcher zu ihrer Natur gehört, wohl aber die Form des Actes beſtimmen kann. Vermöge dieſer Freithätigkeit, welche ganz dem emanenten Acte Gottes entſpricht, muß ſich die höhere Creatur zwar nothwendig für oder gegen Gott entſcheiden, aber die Art der Entſcheidung — das pro und contra — liegt in ihrer Herrſchaft. Will die Geiſtescreatur nicht Gott anbeten, ſo muß ſie die Creatur und ſich ſelbſt anbeten. Die höhere

Creatur ist also frei; das Gute und Böse ist ihr Erzeugniß, nicht eine nothwendige, sondern nur eine freie und mögliche Folge ihrer Endlichkeit.

Da auch die vom absoluten Wesen kommende Strömung die relative Freithätigkeit nicht auslöscht, so kann Gott mit dem Menschen wirklich einen Bund schließen, weil ein Bund nur zwischen Freien besteht, obwohl die Nichtannahme des Bundes oder die Uebertretung nothwendig Strafe und den Tod nach sich zieht. Gott geht also in die Creatur ein, will in ihr ruhen, sie sich umgestalten und verähnlichen, oder zur Sohnschaft erheben; denn das Sohnsein Gottes besteht in der Geburt und Zeugung von Oben, wie in der Verähnlichung mit Gott. Daher harrt die Natur auf die Offenbarung der Söhne Gottes.

So wird der Mensch ein geistiger Mensch, während er der Natur zugewendet ein weltlich gesinnter und irdischer Mensch wird. Gott hat seinen Bund mit dem ersten Menschen an ein Substrat anknüpfen müssen und ihn gerade an den Act gebunden, wodurch sich der Mensch die Natur aneignet und sie vergeistigt. Das Gebot ist geistig und natürlich, wie der Mensch beides ist; das Substrat ist selbst das Mittel zum Leben. Wie aber die Freiheit eine doppelte Seite hat, so wird auch dieses Substrat doppelt sein müssen; denn weil sich die Freithätigkeit an die Form knüpft, kann sich das Medium der Freiheitsprobe nur in die doppelte Form spalten, wornach er sich in Gott oder in die Natur verstaltet. Daher das Gebot: „Von jedem Baume des Paradieses sollst du essen, von dem Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen aber sollst du nicht essen; denn an dem Tage, so du davon ißest, sollst du des Todes sterben.“ Der erste Mensch aß, sagt die Schrift, vom gefallenen Engel verführt, und wurde geistig und leiblich sterblich; dort durch das Zerfallen des Gleichnisses Gottes, hier durch die Lösung des Leibes. Diese geistige und leibliche Zerfallenheit pflanzt sich auf die Nachwelt fort, weil der Mensch nur ein gleiches Ebenbild

zeugen kann, obwohl der Mensch in einer höhern Sphäre mit Gott verbunden sein kann. Denn diese Verbindung stellte Gott wieder her aus freier Liebe, wodurch der Mensch den Tod in sich selbst wieder aufheben konnte.

So bedingt das Substanzsein der Creatur ihre Freiheit, ihre Geschichte und die Art dieser Geschichte, welche durch ein gegenseitiges Wirken der höchsten und untern Persönlichkeit zu Stande kommt. Dieses vorbildend, sprach Gott in der secundären Schöpfung: die Erde bringe — hervor, so daß die ganze Ineinsbildung das Werk zweier Kräfte ist.

Nun laßt uns einen Blick auf die mythisirende Wissenschaft werfen. Wird die Unterordnung zwischen Gott und der Welt aufgehoben, so entsteht der Pantheismus, welcher die Creatur für ein Accidens und somit Gott für die Substanz dieses Accidens erklärt. So sagt Schelling, von Spinoza den Pantheismus abwehrend und ihn gerade dadurch behauptend*): „Eine andere, wie man gewöhnlich glaubt näher treffende, Erklärung des Pantheismus ist allerdings die, daß er in einer völligen Identification Gottes mit den Dingen, einer Vermischung des Geschöpfes mit dem Schöpfer bestehe, woraus noch eine Menge andrer harter und unerträglicher Behauptungen abgeleitet werden. Allein eine totalere Unterscheidung der Dinge von Gott, als in dem für jene Lehre als klassisch angenommenen Spinoza sich findet, läßt sich kaum denken. Gott ist das, was in sich ist und allein aus sich selbst begriffen wird; das Endliche aber, was nothwendig in einem andern ist, und nur aus diesem begriffen werden kann."

Aber gerade dieses ist die seit Aristoteles gebräuchliche Bestimmung von Substanz und Accidens, daß die Substanz ein in sich Sein, das Accidens das in einem Andern Sein bedeute. Da sonach die Geschöpfe bloße Accidentien sind,

*) Ueber das Wesen der menschl. Freiheit. S. 404.

noch ist sie die reine Negation gegen Gott, ohne Realität. Sie kann daher auch nicht bloßes Accidens sein; denn das Accidens ist ohne Substanz nicht denkbar. Diese könnte nur Gott sein. Gott ist also nicht die absolute Substanz in dem Sinne des Absolutismus, wornach absolut das Allgemeine heißt; die Creatur nicht ein Modus dieser allgemeinen Substanz. Denn die Substanz ist von dem Modus nicht zu trennen; eine absolute Substanz kann keinen endlichen Modus an sich haben.

Daher kann die Creatur nur als Substanz begriffen werden. Als solche ist sie ein Nachbild Gottes, selbst real und Gott unterthan. Was Gott in absoluter Weise ist, das ist die Creatur in relativer Weise. Folglich hat sie ein Innen und ein Außen; ist der Grund von Wirkungen nach Außen. Die Herrschaft der Creatur erstreckt sich also auf diese Aeußerung und Formirung; daher kann nur diese Form zerfallen. Der Tod erstreckt sich nur so weit, als die Formation geht; denn er ist keine Negation, sondern eine Privation.

Der Unterschied der Creatur liegt aber gerade in diesem mehr oder weniger Substanzsein. In der ersten Stufe der Creaturwesen offenbart sich Substanzialität und Formthätigkeit, ohne daß diese Formen sich besonderten und selbstständig würden. Sie kehren also wieder in den Grund zurück, woraus sie hervorgingen. Während also hier die Einheit vorherrscht, erlangt die Creatur auf der zweiten Stufe Selbst- und Freithätigkeit, so daß hier die Form vorherrschend ist. Wie aber die materielle Natur nie ohne Form ist, so ist auch das Geisterreich nie ohne Natur oder Substanz. Hier ist die Form stehend, ist also eine substanziale Form, welche von keiner Einheit ausgeht und folglich zu keiner Einheit zurückkehrt. Auf der dritten Stufe kommt zur Selbstthätigkeit noch die Formation der Naturwelt. Der organisch mit dem Leibe vereinte Geist soll sich den Leib unterwerfen, ihn an seine Individualität anschließen. So soll also die materiale Natur

ſelbſt in ihren Formen eine Stetigkeit erlangen; denn der Leib des Menſchen iſt die verklärte Natur.

Ohne dieſe Subſtanzſtufen iſt die Creatur kein Nachbild Gottes; ſondern ſie ſchwindet zum Accidenz der göttlichen Subſtanz zuſammen. Iſt ſie aber nicht abſolute, vollkommene Subſtanz, ſo beſteht ſie nur mit dem abſoluten Weſen, nicht von ihm getrennt und dualiſtiſch geſchieden. Gott iſt zwar nicht die Weltſeele in dem Sinne des Pantheismus, ſo daß die Welt nur der Leib iſt, wohl aber iſt er das höchſte Leben, in dem wir ſind und uns bewegen. Er iſt nicht das Leben der Creatur, ſo daß ihr Leben ausgetilgt wäre, wohl aber iſt er das Leben der ſelbſtlebenden Creatur. So iſt der Leib, dem Geiſte gegenüber, ein ſelbſtthätiges Leben, obwohl er von dem Geiſte belebt wird. Die von oben kommende Belebung löſcht die untere nicht aus, ſondern erfüllt ſie. So beſtehen alſo zwei Subſtanzen ineinander, ohne daß die andere ein bloßes Accidens wäre. Nur der Abſolutismus kann neben Gott kein untergeordnetes Leben ſich denken, weil er die Creatur als göttliches Nichtich und als reine Nichtigkeit auffaßt, oder die Nachbildlichkeit vom Urbilde nicht begreift.

Auf dieſe Innerlichkeit der Creatur als ſubſtanziales Sein gründet ſich ihre Freiheit dem abſoluten Weſen gegenüber. Denn von ſich ſelbſt ausgehend, iſt die Creatur in dem Geiſtergebiete keine bloße Thätigkeit oder Selbſtbewegung, wie die Natur im Thierreiche ſich manifeſtirt, ſondern ſie iſt ſelbſtthätig, indem ſie von Außen angeregt in Thätigkeit mit Nothwendigkeit tritt, aber überdieß noch freithätig, indem ſie zwar über den Act ſelbſt nicht gebieten kann, welcher zu ihrer Natur gehört, wohl aber die Form des Actes beſtimmen kann. Vermöge dieſer Freithätigkeit, welche ganz dem emanenten Acte Gottes entſpricht, muß ſich die höhere Creatur zwar nothwendig für oder gegen Gott entſcheiden, aber die Art der Entſcheidung — das pro und contra — liegt in ihrer Herrſchaft. Will die Geiſtescreatur nicht Gott anbeten, ſo muß ſie die Creatur und ſich ſelbſt anbeten. Die höhere

Creatur iſt alſo frei; das Gute und Böſe iſt ihr Erzeugniß, nicht eine nothwendige, ſondern nur eine freie und mögliche Folge ihrer Endlichkeit.

Da auch die vom abſoluten Weſen kommende Strömung die relative Freithätigkeit nicht auslöſcht, ſo kann Gott mit dem Menſchen wirklich einen Bund ſchließen, weil ein Bund nur zwiſchen Freien beſteht, obwohl die Nichtannahme des Bundes oder die Uebertretung nothwendig Strafe und den Tod nach ſich zieht. Gott geht alſo in die Creatur ein, will in ihr ruhen, ſie ſich umgeſtalten und verähnlichen, oder zur Sohnſchaft erheben; denn das Sohnſein Gottes beſteht in der Geburt und Zeugung von Oben, wie in der Verähnlichung mit Gott. Daher harrt die Natur auf die Offenbarung der Söhne Gottes.

So wird der Menſch ein geiſtiger Menſch, während er der Natur zugewendet ein weltlich geſinnter und irdiſcher Menſch wird. Gott hat ſeinen Bund mit dem erſten Menſchen an ein Subſtrat anknüpfen müſſen und ihn gerade an den Act gebunden, wodurch ſich der Menſch die Natur aneignet und ſie vergeiſtigt. Das Gebot iſt geiſtig und natürlich, wie der Menſch beides iſt; das Subſtrat iſt ſelbſt das Mittel zum Leben. Wie aber die Freiheit eine doppelte Seite hat, ſo wird auch dieſes Subſtrat doppelt ſein müſſen; denn weil ſich die Freithätigkeit an die Form knüpft, kann ſich das Medium der Freiheitsprobe nur in die doppelte Form ſpalten, wornach er ſich in Gott oder in die Natur verſtaltet. Daher das Gebot: „Von jedem Baume des Paradieſes ſollſt du eſſen, von dem Baume der Erkenntniß des Guten und Böſen aber ſollſt du nicht eſſen; denn an dem Tage, ſo du davon ißeſt, ſollſt du des Todes ſterben.“ Der erſte Menſch aß, ſagt die Schrift, vom gefallenen Engel verführt, und wurde geiſtig und leiblich ſterblich; dort durch das Zerfallen des Gleichniſſes Gottes, hier durch die Löſung des Leibes. Dieſe geiſtige und leibliche Zerfallenheit pflanzt ſich auf die Nachwelt fort, weil der Menſch nur ein gleiches Ebenbild

zeugen kann, obwohl der Mensch in einer höhern Sphäre mit Gott verbunden sein kann. Denn diese Verbindung stellte Gott wieder her aus freier Liebe, wodurch der Mensch den Tod in sich selbst wieder aufheben konnte.

So bedingt das Substanzsein der Creatur ihre Freiheit, ihre Geschichte und die Art dieser Geschichte, welche durch ein gegenseitiges Wirken der höchsten und untern Persönlichkeit zu Stande kommt. Dieses vorbildend, sprach Gott in der secundären Schöpfung: die Erde bringe — hervor, so daß die ganze Ineinsbildung das Werk zweier Kräfte ist.

Nun laßt uns einen Blick auf die mythisirende Wissenschaft werfen. Wird die Unterordnung zwischen Gott und der Welt aufgehoben, so entsteht der Pantheismus, welcher die Creatur für ein Accidens und somit Gott für die Substanz dieses Accidens erklärt. So sagt Schelling, von Spinoza den Pantheismus abwehrend und ihn gerade dadurch behauptend*): „Eine andere, wie man gewöhnlich glaubt näher treffende, Erklärung des Pantheismus ist allerdings die, daß er in einer völligen Identification Gottes mit den Dingen, einer Vermischung des Geschöpfes mit dem Schöpfer bestehe, woraus noch eine Menge andrer harter und unerträglicher Behauptungen abgeleitet werden. Allein eine totalere Unterscheidung der Dinge von Gott, als in dem für jene Lehre als klassisch angenommenen Spinoza sich findet, läßt sich kaum denken. Gott ist das, was in sich ist und allein aus sich selbst begriffen wird; das Endliche aber, was nothwendig in einem andern ist, und nur aus diesem begriffen werden kann."

Aber gerade dieses ist die seit Aristoteles gebräuchliche Bestimmung von Substanz und Accidens, daß die Substanz ein in sich Sein, das Accidens das in einem Andern Sein bedeute. Da sonach die Geschöpfe bloße Accidentien sind,

*) Ueber das Wesen der menschl. Freiheit. S. 404.

so kann ihre Substanz nur Gott sein. Auf diesem Grunde läßt sich keine Freiheit behaupten. Denn, sagt Schelling*): „Die Meisten, wenn sie aufrichtig wären, würden gestehen, daß, wie ihre Vorstellungen beschaffen sind, die individuelle Freyheit ihnen fast mit allen Eigenschaften eines höchsten Wesens im Widerspruch scheine, z. B. der Allmacht. Durch die Freyheit wird eine dem Prinzip nach unbedingte Macht außer und neben der göttlichen behauptet, welche jenen Begriffen zufolge undenkbar ist. Wie die Sonne am Firmament alle Himmelslichter auslöscht, so und noch vielmehr die unendliche Macht jede endliche. Absolute Kausalität in Einem Wesen läßt allen andern nur unbedingte Passivität übrig. Hiezu kommt die Dependenz aller Weltwesen von Gott, und, daß selbst ihre Fortdauer nur eine stets erneute Schöpfung ist, in welcher das endliche Wesen doch nicht als ein unbestimmtes Allgemeines, sondern als dieses bestimmte, einzelne, mit solchen und keinen andern Gedanken, Bestrebungen und Handlungen producirt wird."

Ist die Fortdauer der Welt eine beständige Schöpfung, so erscheint sie gerade dadurch als substanzlos, und es ist unmöglich, ein absolutes Wesen neben einem relativen bestehen zu lassen, da es ja eine grundlose Voraussetzung ist, von relativen Wesen zu sprechen. Gott ist daher die allgemein wirkende Kraft, nicht darum, weil man die Thätigkeit der endlichen Welt nicht begreifen kann, sondern weil die Welt überhaupt keine Wesenheit hat, sondern selbst nur ein Act Gottes ist. Dieses Zusammenfließen der Creatur mit Gott zeigt folgende Stelle**): „Die Folge der Dinge aus Gott ist eine Selbstoffenbarung Gottes. Gott aber kann nur sich offenbar werden in dem, was ihm ähnlich ist, in freyen aus sich selbst handelnden Wesen; für deren Seyn es

*) Daselbst, S. 403.
**) Daselbst, S. 414.

keinen Grund giebt als Gott, die aber ſind, ſo wie Gott iſt.“ Es iſt ein offenbarer Widerſpruch von aus ſich ſelbſt handelnden Weſen zu ſprechen und Gott als den Grund ihres Seins zu behaupten. Es wird kein Gegenwirken, keine von der Creatur kommende Thätigkeit angenommen, ſondern die Creatur wirkt nur, weil Gott wirkt.

An die Stelle der abſoluten Subſtanz wird die abſolute Freiheit geſetzt und die Thätigkeit von der Subſtanz getrennt. Es heißt daher *): „Wir bemerken, daß es in dem zum Syſtem gebildeten Idealismus keineswegs hinreicht, zu behaupten, „daß Thätigkeit, Leben und Freiheit allein das wahrhaft Wirkliche ſeyen;“ — es wird vielmehr gefodert, auch umgekehrt zu zeigen, daß alles Wirkliche Thätigkeit, Leben und Freiheit zum Grund habe, oder im Fichte'ſchen Ausdruck, daß nicht allein die Ichheit alles, ſondern auch umgekehrt alles Ichheit ſey.“ Dieſem entſprechend wird der Satz ausgeſprochen **): „Es gibt in der letzten und höchſten Inſtanz gar kein andres Seyn als Wollen.“

Daher wird die Freiheit, von der Subſtanz getrennt, völlig vernichtet, und ſie nicht als die Urſache des Guten und Böſen, ſondern ſelbſt für das Böſe erklärt. So heißt es ***): „Der Grund des Böſen muß alſo nicht nur in etwas Poſitivem überhaupt, ſondern eher in dem höchſten Poſitiven liegen, das die Natur enthält, wie es nach unſrer Anſicht allerdings der Fall iſt, da er in dem offenbar gewordenen Centrum oder Urwillen des erſten Grundes liegt.“ Man verkennt völlig die Freiheit, wenn man nicht in ihr die Möglichkeit des Guten und Böſen ſieht. Spricht man daher von einem Grunde des Böſen, ſo macht man die Natur, das Phyſiſche ſelbſt zum Böſen und man gelangt zu zwei Prinzi-

*) Daſelbſt, S. 420.
**) Daſelbſt, S. 419.
***) Daſelbſt, S. 445.

pien, einem guten und einem böſen. Das Gute aber, wie das Böſe, muß Folge der Freiheit ſein; denn ſonſt iſt die Freiheit kein Vermögen zum Guten und Böſen. Indem ſo das Ende und die Wirkung der Freiheit völlig aufgehoben wurde, konnte man das Böſe ſelbſt mit dem Freiheitsvermögen identificiren und beide über alle Zeitfolge erheben. Daher die Lehre Schellings*): „Ueberhaupt erſt der Idealismus hat die Lehre von der Freyheit in dasjenige Gebiet erhoben, wo ſie allein verſtändlich iſt. Das intelligible Weſen jedes Dings, und vorzüglich des Menſchen, iſt dieſem zufolge außer allem Kauſalzuſammenhang, wie außer oder über aller Zeit. Es kann daher nie durch irgend etwas Vorhergehendes beſtimmt ſeyn, indem es ſelbſt vielmehr allem Andern, das in ihm iſt oder wird, nicht ſowohl der Zeit, als dem Begriff nach als abſolute Einheit vorhergeht, die immer ſchon ganz und vollendet da ſeyn muß, damit die einzelne Handlung oder Beſtimmung in ihr möglich ſey.“

Aber auch die Freiheit und die Nothwendigkeit fallen zuſammen, indem beide auf dieſelbe Einheit, das Phyſiſche, zurückgeführt werden, wenn es heißt**): „Aber jene innere Nothwendigkeit iſt ſelber die Freyheit; das Weſen des Menſchen iſt weſentlich ſeine eigene That; Nothwendigkeit und Freyheit ſtehen ineinander, als ein Weſen, das nur von verſchiedenen Seiten betrachtet als das eine oder andere erſcheint; an ſich Freyheit, formell Nothwendigkeit. Das Ich, ſagt Fichte, iſt ſeine eigene That.“ Es wird jede Abfolge verwiſcht, wenn es weiter heißt***): „Wie der Menſch hier handelt, ſo hat er von Ewigkeit und ſchon im Anfange der Schöpfung gehandelt. Sein Handeln wird nicht, wie er ſelbſt als ſittliches Weſen nicht wird, ſondern der Natur nach ewig iſt.“

---

*) Daſelbſt, S. 465.
**) Daſelbſt, S. 467.
***) Daſelbſt, S. 471.

Damit fällt aber auch die Definition der Freiheit hinweg, „daß sie ein Vermögen des Guten und Bösen sey *);“ denn der Mensch handelt nicht selbst, sondern er ist nur das Accidens einer handelnden Substanz. Daher heißt es **): „Es ist im strengsten Verstande wahr, daß, wie der Mensch überhaupt beschaffen ist, nicht er selbst, sondern entweder der gute oder der böse Geist in ihm handelt.“ Und so sind wir zu dem Anfange zurückgekommen, daß Gott das allwirkende Prinzip sei. Daß hier nichts erklärt, sondern iede Frage nach dem Guten und Bösen, nach der Freiheit und Nothwendigkeit nicht nur nicht gelöst, sondern der Knoten nur zerhauen wurde, indem die Frage selbst allen Verstand verliert, leuchtet von selbst ein. Aber gerade dieses ist der Charakter der Mythisirung.

Das Gute und Böse werden auch von Hegel der ethischen Sphäre entrückt und in das Physische übertragen, wo sodann die Anderheit die Stelle des Bösen einnimmt. Er sagt ***): „Man sagt, es gelte an sich der Unterschied des Guten und Bösen nicht, damit sey es gleichgültig, ob man gut oder böse sey. Es kann zugegeben werden, daß der Unterschied zwischen Gutem und Bösem an sich aufgehoben sey, d. h. in Gott, der einzig wahren Wirklichkeit. In Gott ist kein Böses, der Unterschied zwischen Gutem und Bösem ist nur, wenn Gott das Böse ist; man wird aber nicht zugeben, daß das Böse ein Affirmatives sey, und dieses Affirmative in Gott. Gott ist gut und allein gut, der Unterschied von Bösem und Gutem ist in diesem Einen, dieser Substanz nicht vorhanden; dieser tritt erst mit dem Unterschied überhaupt ein.

Gott ist das Eine, absolut bei sich selbst Bleibende, in der Substanz ist kein Unterschied. Beim Unterschied Gottes

---

*) Daselbst, S. 422.
**) Daselbst, S. 473.
***) Werke, XI. S. 96.

von der Welt, insbesondere vom Menschen, da tritt der Unterschied von Gutem und Bösem ein. — Das ist die erhabenste Moral, daß das Böse das Nichtige ist, und der Mensch diesen Unterschied, diese Nichtigkeit nicht soll gelten lassen."

Gott ist nämlich das Allwirkliche, folglich die Welt das Nichtwirkliche, das Negative, Nichtige, das Entgegengesetzte, das Böse. Das Böse ist selbst die Welt, wie das Gute das Ewige; es bedarf keiner Realisirung. Dieß sagt Hegel mit den Worten: *) „Was als mein Thun erscheint, ist alsdann Gottes Thun und ebenso auch umgekehrt. Dieß ist denn freilich dem bloß moralischen Standpunkt Kant's und Fichte's entgegen; da soll das Gute immer erst hervorgebracht, realisirt werden, mit der Bestimmtheit, daß es auch bei dem Sollen bleibe, als ob es nicht schon an und für sich da wäre. Da ist dann außer mir eine Welt, die von Gott verlassen darauf wartet, daß ich den Zweck, das Gute erst hereinbringe. Der Kreis des moralischen Wirkens ist beschränkt. In der Religion hingegen ist das Gute, die Versöhnung absolut vollbracht und an und für sich selbst; es ist vorausgesetzt die göttliche Einheit der geistigen und der natürlichen Welt — zu der letzteren gehört das besondere Selbstbewußtseyn — und es handelt sich nur um mich und gegen mich, daß ich mich meiner Subjectivität abthue und mir an diesem Werke, das sich ewig vollbringt, meinen Antheil nehme und meinen Antheil daran habe. Das Gute ist demnach kein Gesolltes, sondern göttliche Macht, ewige Wahrheit."

Den Sündenfall mythisirt Hegel in folgender Weise: **) „Es tritt nun die Frage ein: Wie ist das Böse in die Welt gekommen? In der Religion der Parsen kann diese Frage keine Schwierigkeit machen, denn da ist das Böse, so wie das Gute ist; beide sind hervorgegangen aus dem Bestim-

*) Daselbst, S. 222 u. 223.
**) Werke, XII. S. 72 — 74.

mungslosen. Hier hingegen, wo Gott die Macht und das Eine Subject ist, wo alles nur durch ihn gesetzt ist, da ist das Böse widersprechend, denn Gott ist ja nur das absolut Gute. Hierüber ist uns eine alte Vorstellung, der Sündenfall, in der Bibel aufbewahrt. Diese bekannte Darstellung, wie das Böse in die Welt gekommen, ist in die Form eines Mythus, einer Parabel gleichsam eingekleidet. — So geht nach dieser Erklärung Alles in der gemeinen endlichen Consequenz zu. Allerdings verbietet Gott das Böse: solches Verbot ist ein ganz anderes, als das Verbot, von einem bloßen Baume zu essen; was Gott will und nicht will, muß wahrhafter, ewiger Natur seyn. Solches Verbot soll ferner nur an ein einzelnes Individuum ergangen seyn: mit Recht empört sich der Mensch dagegen, daß er für fremde Schuld gestraft werde; er will nur für das stehen, was er selbst gethan. So liegt vielmehr im Ganzen ein tief speculativer Sinn. Es ist Adam oder der Mensch überhaupt, der in dieser Geschichte erscheint; es betrifft, was hier erzählt wird, die Natur des Menschen selbst und es ist nicht ein formelles, kindisches Gebot, das Gott ihm auferlegt, sondern es heißt den Baum, von dem Adam nicht essen soll, der Baum der Erkenntniß des Guten und des Bösen, da fällt die Aeußerlichkeit und die Form eines Baumes hinweg. Der Mensch ißt davon und er kommt zur Erkenntniß des Guten und des Bösen. — Der Mensch, heißt es, sey im Zustande der Unschuld gewesen: dieß ist überhaupt der Zustand des natürlichen Bewußtseyns, er muß aufgehoben werden, sobald das Bewußtseyn des Geistes überhaupt eintritt. Dieß ist die ewige Geschichte und die Natur des Menschen."

b.

Die göttlichen Prinzipien hatten den Menschen nach ihrem Bilde und Gleichnisse geschaffen; der Mensch zerstörte das Gleichniß, das Bild konnte er nicht vernichten. Er wäre in

dieſem Abfalle von Gott bis zum völligen Tode fortgegangen, wenn nicht von Oben der Bund neuerdings geknüpft worden und ſo eine fernere Geſchichte möglich geworden wäre.

Die Geſchichte aber iſt die Verähnlichung des Geſchaffenen mit dem Schöpfer durch Wechſelwirkung. Gott läßt ſich herab, der Menſch ſteigt empor. Dieſe Wechſeldurchdringung muß den Menſchen gottähnlich und Gott menſchenähnlich machen. Wie daher in der Naturſchöpfung Gott im Menſchen ſeinen Sabbat feierte, ſo muß auch derſelbe Gott im Centrum der Geſchichte im Menſchen ſeine Wohnung nehmen, was nur durch eine Eingeburt und Menſchwerdung möglich iſt. Daher erfordert die ganze Geſchichte einen Gottmenſchen, zu Einer Perſönlichkeit mit dem Menſchen verbunden. Die ganze vorausgehende Geſchichte des jüdiſchen, wie des nicht jüdiſchen Geſchlechtes iſt eine Weiſſagung des Erlöſers.

Die Erlöſung mußte von Oben kommen, alſo in dem höhern Theile des Menſchen zuerſt vollbracht werden. Ward aber der höhere Menſch gekräftigt, ſo konnte er auch den untern ſich unterwerfen; daher die Urſünde, welche in der Natur haftet, ſelbſt bei der Heiligung des höhern Menſchen, noch zu herrſchen fortfuhr. Im Mittelpunkte der Geſchichte aber, wo das Höhere und Niedere ihre Verklärung fanden, konnte auch die Urſünde nicht mehr Gewalt haben. Gegen den alten Adam, der von der Tiefe aufwärts ſtieg, war der zweite Adam, der von Oben herabkam, aufgetreten; Gott hatte den zweiten Sabbat gefeiert. Nur von dieſem aus konnte die Erlöſung ausgehen, nach vorwärts, wie nach rückwärts.

Chriſtus iſt daher das Centrum der Geſchichte, wie der Menſch das Centrum der Natur iſt. Indem Gott ſich in dem Centrum der Natur niederließ, war die Naturperiode der Geſchichte abgelaufen, und die Geiſtesperiode eingetreten. Chriſtus iſt alſo ſo ſehr geſchichtlich, daß überhaupt die Ge-

schichte nicht verständlich ist ohne ihn; erst vom Gottmenschen aus erlangt sie ihr volles Licht. *)

Die Prinzipien also, von denen ausgehend man Christus begreifen will, müssen selbst in der Wirklichkeit liegen; denn sonst gelangt man nur zu einer Analogie oder man mythisirt Christus. In dem Erkenntnißgebiete ergibt sich ebenfalls ein Centrum in der idealen Anschauung, in der Congruenz der Anschauung mit dem Angeschauten; aber dieses ist nicht mehr als eine Analogie, wie auch der Mensch als Mittelpunkt der Natur nur ein Beispiel von der Concentration der Geschichte im Gottmenschen liefert. In der Societät tritt dieselbe Concentration in der Monarchie ein, wie Gott in dem Gebiete des Realen das Centrum einnimmt. Alle Kreise aber, die von Unten nach Oben und von Oben nach Unten gehen, laufen in diesem Mittelpunkte der Geschichte, in Christus, zusammen.

Wir bedienen uns, um alle diese Verhältnisse zu veranschaulichen, des Begriffes des Mittelpunktes und des Umfanges, des Prinzipes und des Abgeleiteten, des Urbildlichen und des Nachbildlichen, und schauen so von einem nachbildlichen Organismus aus, also von einem Theile, das Ganze an. Dieses Nachbildliche muß daher wohl erkannt und begriffen sein, wenn man nicht in das Gesammtganze eine Trübung und Verwirrung bringen will.

Sofort wollen wir an die mythisirende Wissenschaft gehen; es wird sich zeigen, daß die Mythiker zuerst die einfachsten Begriffe der Logik verstehen lernen sollten, ehe sie sich an den höchsten Gegenstand der Religion machen. Indessen ist die Ansicht von Strauß **) ganz der negativen Philosophie

*) Es zeigt, um nicht mehr zu sagen, wenig höhere Kenntniß von der Geschichte, wenn man bei Christus vorbeieilt und die alte Zeit nach Christus mit irgend einem Ereignisse abschließt.

**) Wir berücksichtigen vorzüglich: Die christliche Glaubenslehre von Strauß. II. B. S. 214—240.

angemeſſen, ſo daß er ſelbſt für ſeine Lehre darin eine Stütze hatte, weil „dieſe Chriſtologie zugleich das Bewußtſein ausſprach, die ächte Conſequenz der Hegel'ſchen, und überhaupt der modernen Philoſophie in ihrer Entwicklung von Spinoza an, zu ſein." Seine Lehre aber iſt folgende: „Wenn der Idee der Einheit von göttlicher und menſchlicher Natur Realität zugeſchrieben werde, ſo heiße das nicht ſo viel, daß ſie einmal in einem Individuum, wie vorher und hernach nicht mehr, wirklich geworden ſein müſſe. Das ſei gar nicht die Art, wie die Idee ſich zu verwirklichen pflege, in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuſchütten, und gegen alle andern zu geizen, in jenem Einen vollſtändig, in allen übrigen hingegen immer nur unvollſtändig ſich abzudrücken: ſondern in einer Mannigfaltigkeit von Exemplaren, die ſich gegenſeitig ergänzen, im Wechſel ſich ſetzender und wieder aufhebender Individuen, liebe ſie ihren Reichthum auszubreiten. Als der Gottmenſch wurde hiemit die Menſchheit aufgeſtellt, und für den Schlüſſel der ganzen Chriſtologie wurde es erklärt, daß als Subject der Prädikate, welche die Kirche Chriſto beilegt, ſtatt eines Individuums eine Idee, im Sinne eines realen Gattungsbegriffs, geſetzt werde." *)

---

*) Daß die Mythologiſirung der Chriſtologie in der Form von Strauß nichts Neues enthalte, beweiſt folgende Stelle von Schelling: „Daß das Chriſtenthum ſchon vor und außer demſelben exiſtirt hat, beweiſt die Nothwendigkeit ſeiner Idee, und daß auch in dieſer Beziehung keine abſoluten Gegenſätze exiſtiren. Die chriſtlichen Miſſionarien, die nach Indien kamen, glaubten den Bewohnern etwas Unerhörtes zu verkündigen, wenn ſie lehrten, daß der Gott der Chriſten Menſch geworden ſey. Jene waren darüber nicht verwundert, ſie beſtritten die Fleiſchwerdung Gottes in Chriſto keineswegs und fanden bloß ſeltſam, daß bey den Chriſten nur Einmal geſchehen ſey, was ſich bey ihnen oftmals und in ſteter Wiederholung zutrage. Man kann nicht läugnen, daß ſie von ihrer Religion

Was als entscheidendes Moment hervorzuheben ist, ist der Satz: „Die Idee verwirklicht sich nicht in Einem Individuum, sondern in mehrern.“ Hier ist jedes Wort zu betrachten. Wie wird hier die Idee genommen? Offenbar absolutistisch, nominalistisch und realistisch. Sie wird absolutistisch genommen; denn jeder Idee steht eine Sache gegenüber. Daher spricht man von der Idee Gottes, von der Idee der Menschheit, von der Idee des Gottmenschen. Die Idee Gottes — in die zwei Theile zu zerlegen: Gott wird die Idee und die Idee wird Gott, oder Gott ist die Idee, und die Idee ist Gott, ist offenbar dualistisch; wird nun die Idee allein genommen, so ist dieses absolutistisch oder monistisch. Die Idee — Gottes — realisirt sich zu Gott; oder: die Vernunft ist das Prius von Gott, wie Schelling sagt, ist offenbar derselbe Irrthum, der hier obwaltet: Die Idee realisirt sich in mehrern Individuen.

Die Idee ist aber hier sowohl nominalistisch, als realistisch; das erstere, weil sie ein bloßer Name ist, dem keine Wirklichkeit entspricht. Denn entspräche ihr eine Wirklichkeit, so brauchte sie sich nicht selbst zu verwirklichen. Sie ist realistisch, weil sich nur das, was schon besteht, bewegen kann. Sofort ist die Idee nichts, und ist Alles. Strauß sagt *): „Die Sätze: Keine Wirklichkeit = der Idee, und: Die Idee = aller Wirklichkeit, gleichen sich von selbst dahin aus: Nur die ganze (und zwar sub specie aeternitatis betrachtete), nicht irgend eine einzelne Wirklichkeit (noch auch die ganze als bloßes collectivum) = der Idee.“ Es sollte aber heißen: Wenn die Idee alle Wirklichkeit ist, so negirt sie die Individualität, und sind die Individuen alle Wirklichkeit, so wird

---

mehr Verstand gehabt haben, wie die christlichen Missionarien von der ihrigen.“ Vorles. üb. d. Meth. des ac. Stud. S. 194.

*) Daselbst, S. 208.

die Idee negirt. Es wird also gegen jede gesunde Logik ein sich selbst widersprechender Satz aufgestellt und zum Prinzipe gemacht; folglich kann in diesem Lichte die Christologie nur widersprechend erscheinen.

Es sollte also kurz heißen, wenn man consequent sein wollte: Der Begriff ist Christus, wie man aus der Idee Gottes den Satz construirte: Gott ist die Idee; damit wäre die absolute Identität am deutlichsten ausgesprochen. Zu dieser Deduction kommt Göschel nach falscher Analyse und Synthese, wenn er sagt: *) „Der Gegenstand, näher der Inhalt der Geschichte ist das Menschengeschlecht: das Menschengeschlecht besteht nicht allein aus Individuen, sondern vielmehr aus Personen, es besteht nicht allein aus Personen, sondern es ist auch selbst Person, Menschheit; die Menschheit ist nicht bloß die Gattung oder das Geschlecht, sondern der Begriff des Menschengeschlechtes; die Wahrheit der Menschengattung ist eben — die Menschheit: die Wahrheit der Menschengattung ist der Urmensch, in welchem das Menschengeschlecht zur Einheit kommt: **Der Begriff des Menschen ist mithin zugleich ihr Haupt.**" Dem gemäß kann man sagen: Der Begriff Gottes ist zugleich sein Haupt, seine Seele; der Begriff Christi ist zugleich seine Seele; der Gedanke ist Alles in Allem.

Daß dieselbe Trennung der Idee vom Realen und folglich Hypostasirung sowohl bei Göschel als Strauß statt findet, ist durch diese Deduction klar geworden; dennoch übersieht es Strauß, daß das, was er gegen Göschel sagt, auch ihn trifft. „Der Gattungsbegriff der Menschheit existirt also — sind seine Worte — wie auch wir behaupten, nicht als solcher, sondern nur wie er sich in die unter ihm befaßten Individuen zerschlägt (— gerade dieses sich selbst Zerschlagen ist realistisch und nominalistisch —); Göschel freilich scheint sich jenen Kanon so übersetzt zu haben: Die Gattungsbegriffe

*) Beiträge zur specul. Philosophie, S. 192.

als ſolche wären nicht real, wenn ſie nicht auch außer und über den Individuen ihrer Gattung noch eine individuelle Exiſtenz für ſich hätten! — Doch jetzt legt der Gegner eine andere Lanze ein, und beſchuldigt unſere Chriſtologie des abſtracten Dualismus zwiſchen Unendlichem und Endlichem. Allein auch hier daſſelbe Phänomen! Denn uns ſind vielmehr Unendliches und Endliches von Hauſe aus in einander, ſo daß das Unendliche nur im Endlichen, nämlich der Geſammtheit deſſelben, wirklich wird: *) alſo ſind uns beide Eins, aber freilich nicht einerlei (!). Göſchel dagegen ſteht auf dem Boden ihrer Auseinanderhaltung: das Unendliche iſt in der Geſammtheit des Endlichen nicht auf die rechte Weiſe wirklich, es hat noch etwas für ſich, welches es in dem abſoluten Individuum verwirklicht, in dem nun Endliches und Unendliches einerlei ſind. So ſchlägt hier der Dualismus in Confuſion über; während wir, wie ſich gebührt, die Einheit im Unterſchiede haben. (?!)"

Sodann fragt es ſich um das Objective der Idee, oder um das, in dem ſie ſich realiſiren ſoll. Als dieſes Unterſtändliche wird eine Mehrheit oder Allheit von Individuen angegeben. Warum aber nicht Ein Individuum? Weil jetzt die Idee Gattungsbegriff iſt, dem viele Individuen gegenüber ſtehen. Schon bei Hegel gibt ſich dieſes Schwanken kund, indem ihm die Idee ſo viel als Art iſt, die Art aber eine Mehrheit in ſich ſchließt. Es entgeht ihm ganz die ideale Anſchauung. Wer die Idee von einem Tiſche hat, nennt dieſe Idee keinen Gattungsbegriff; er hat nur eine Einheit vor ſich; verbindet er aber die Idee und den Tiſch zuſammen, ſo daß er die Idee des Tiſches in allen andern Tiſchen wiederfindet, ſo tritt in dem logiſchen — nicht in dem realen — Proceſſe eine Vielheit ein; aber dieſer Vielheit entſpricht auch eine angemeſſene Anſchauung. Es tritt alſo hier ein Sprung ein; denn nicht jede Idee tritt einer Vielheit entgegen, da Einer

*) Wird, alſo nicht iſt; folglich Dualismus und Monismus.

Idee nur Eine Sache entspricht, sondern nur dann, wann zugleich das ideale Gebiet erweitert wird, erweitert sich auch die objective Sphäre, so daß immer die Anschauung mit der Sache in gleichem Schritte zu- und abnimmt.

Es offenbart sich also hier eine vollkommene Mangelhaftigkeit in den ersten Prinzipien des Denkens, indem man die Idee nicht von dem Ideale, das Gleichbild oder Gegenbild nicht von dem Urbilde unterscheidet. Es fragt sich aber, ob sich die Idee in allen möglichen Individuen erschöpft. Auch hierin zeigt sich die größte Unwissenheit, wenn man auch Idee für Urbild gelten läßt. Denn erschöpft sich die Idee überhaupt und bringt sich in einer andern Form hervor, wie sich nach Hegel die Idee zur Natur durch Selbstnegation verwandelt, so ist das Urbild verschwunden und in den Individuen wieder zum Leben gekommen. Es wäre also das Urbild ganz auf dieser, wie auf jener Seite, nur dort in der Einheit, hier in der Vielheit; aber so, daß es nur Momente sind, daß beide Seiten gegen sich keinen Bestand haben und nur der logische Proceß, die Methode nach Hegel, welche die Unterschiede aufhebe und flüssig mache, Bestand habe. Es ist also durchaus eine Ironie, wenn man sagt, die Idee realisire sich nicht in einem Individuum, sondern in allen; da nach dem Absolutismus das Eine so wahr ist, als das Andere, weil keines, sondern nur ihre Vermittlung in der Vernichtung wahr ist.

Es zeigt sich immer die peinliche Ungewißheit zwischen der Ansicht, das Urbild könne sich verwirklichen und könne sich nicht verwirklichen. Die Mystik behauptet nun, zwar nicht in einem Individuum, sondern in allen. Mit der erstern Behauptung sagt sie so viel: Die Idee (des Tisches) verwirklicht sich nicht in einem Tische, sondern in allen. Darin aber liegt eine offenbare Ungereimtheit; denn alle Individuen schließen das eine Individuum ein, also verwirklicht sie sich auch in dem einen Individuum. Wer die Idee eines Dreieckes hat, erkennt sie in allen möglichen Formen wieder, nicht bloß in dem einen, sondern in allen Dreiecken. Er würde aber

dieſe Idee nicht in dem einzelnen wiedererkennen, wenn ſie ſich nicht ganz realiſirt hätte, auch in dem einzelnen Individuum ihren vollſten Werth erlangt hätte. Oder wer möchte ſagen, daß die Idee des Menſchen in Sokrates nur halb und in Plato nur halb ſich realiſirt habe, daß ſie ſich alſo in allen zweien erſt ganz geoffenbart habe? Von je hundert Menſchen träfe auf einen Menſchen ein hundertſter Theil von der Idee. So iſt es ganz unſinnig, zu ſagen, daß ſie ſich nicht in einem, ſondern in allen Individuen ganz geoffenbart habe, weil ſie nach dieſer Anſicht ſich ſelbſt theilt, und vernichtet und ein Theil auf je einen Theil der Objectivität kommt. Es iſt alſo zu ſagen, daß ſich die Idee, wenn man dieſen irrigen Ausdruck beibehalten will, in jedem Individuum ganz realiſire; denn ſonſt käme der, welcher die Idee von einem Thiere hat, nicht dazu, ſagen zu können: der Löwe iſt ein Thier, ſondern iſt ein halbes, ein Viertel Thier, weil ſich nach der mythiſchen Anſicht die Idee zerſpaltet, nicht ganz realiſirt.

Aber, könnte man ſagen, gerade dadurch, daß ſich die Idee in jedem Individuum ganz wiederfinde, oder reflectire — denn dieß iſt der rechte Ausdruck — werde Chriſtus von den andern Individuen nicht hervorgehoben, ſondern vielmehr ihnen gleichgeſetzt. Es iſt aber zu bemerken, daß wir hier die Idee nicht als Idee vom einzelnen Menſchen, ſondern vom Menſchen überhaupt nahmen, wie die Mythik nicht von einem Ideale, ſondern von einem Begriffe ausgeht.

Es war nur darum zu thun, zu zeigen, daß es keinen halben Menſchen als Individuum gibt, ſondern nur immer einen ganzen. Iſt alſo von Chriſtus die Rede, ſo iſt er ebenſo ein individueller Menſch, wie jeder andere. Nun alſo haben wir eine Totalität von lauter Individuen, ein Reich von Einzelnweſen, nicht mehr von Ideen vor uns; über die erſte Einheit, daß die Idee ſich in jedem Individuum ganz reflectire, ſind wir hinausgeſchritten in das Reich der concreten Individualitäten. Wie kommen wir aber zum Gottmenſchen?

Einfach dadurch: Jedes Reich hat einen ſchlagenden lebendigen Mittelpunkt. Ohne einen Mittelpunkt iſt es ein todter Leib; folglich haben auch alle Individuen ein Centrum, das ebenſo ein Individuum iſt, und dieſes iſt Chriſtus, welcher der Gottmenſch iſt, d. h. lebendige Einheit Gottes und des Menſchen.

Dagegen kann man nicht ſagen, jeder Menſch ſei vor der Idee gleich; obwohl dieſer Standpunkt ſchon abgethan iſt, ſind noch die Conſequenzen zu betrachten. Es würde alſo folgen, daß, wenn jeder Menſch vor der Idee gleich iſt, auch Petrus Paulus, das Auge das Ohr iſt u. ſ. w.; oder kurz, daß jeder Menſch die Idee iſt. Dabei würde man auf eine abſolute Einheit kommen ohne Verſchiedenheit, einen Mittelpunkt ohne Peripherie. Von einer ſolchen Einheit, in dem alle Individuen verſchlungen waren, ging Strauß aus, als er ſagte: Die Idee kann nur in allen Individuen ſich realiſiren.

Kurz geſagt, können alle Individuen nicht in der Idee, alſo nur außer ihr, innerhalb ihrer ſelbſt, in einem lebendigen Individuum ihren Mittelpunkt haben. Dieſer Mittelpunkt iſt Chriſtus. Es entſteht nun die Frage von der Einheit dieſes Mittelpunktes zur Peripherie. Es dehnt ſich aber weder der Mittelpunkt zur Peripherie aus, noch verengt ſich der Umfang zum Mittelpunkt. Beide beſtehen zugleich. Es kommt alſo Chriſtus nicht in allen Individuen zur Wirklichkeit; wie überhaupt das Nachbildliche nicht das Urbildliche, wohl aber die Darſtellung deſſelben iſt. Gott ſtellt ſich in den drei Reichen der Welt dar; alle drei zeigen Gott auf vollkommene Weiſe, aber es bleibt bei dieſer Darſtellung; ſie ſind nicht ſelbſt Gott, wenn auch der vollkommenſte Spiegel ſeiner Herrlichkeit. Es bleibt alſo das Centrum Centrum und die Peripherie Peripherie; beide gehen nicht ineinander über, obwohl ſie in der Reflexion einander fordern. Man kann alſo zwar niemals Gottmenſch werden, aber man kann ein Nachbild des Sohnes Gottes werden; denn der Logos wurde Menſch, um Allen, die an ihn glauben, Macht zu geben, Kinder oder Söhne Gottes zu werden.

Damit aber haben wir in die dritte Phaſe der Entwicklung ſchon hinüber gegriffen. Strauß ſagt: Die Idee verwirklicht ſich in Andern, oder bringt ſich und Anderes hervor, indem ſie ſich negirt. Hier rinnen offenbar die zwei Gebietsſphären, die ideale und reale, zuſammen. Die ideale Sphäre ſagt: Die Idee verwirklicht ſich — in was? In die Realität. Dieß iſt der ſchon beſprochene Abſolutismus, welcher aus dem Dualismus hervorgeht. Demnach wird die Idee des Menſchen ſo getrennt, daß man ſagt: Die Idee wird der Menſch und der Menſch die Idee. Geht man noch weiter, ſo ſagt man: Die Idee und der Menſch ſind daſſelbe, d. h. die Idee iſt der Menſch, und der Menſch die Idee. Geht man noch weiter, ſo hebt man den Unterſchied in der abſoluten Identität auf; es iſt nur der Geiſt, der Grund der Exiſtenz. Es quillt alſo Alles aus einem Grunde zur Exiſtenz hervor, ſowohl die Idee als die Sache, aber dennoch läßt man, wie Hegel ſagt, die Idee ſowohl Einheit als Gegenſatz ſein.

Dieſes Hin- und Hernegiren und Wiedernegiren iſt alſo das Bild, wornach man die Chriſtologie ſich conſtruirte. Es heißt alſo: Die Idee realiſirt ſich, aber damit iſt noch nicht Alles geſagt, ſondern: ſich in allen Individuen; wie das Selbſtſetzen zugleich ein Andersſetzen iſt.

Nach dieſer Anſchauungsweiſe realiſirt ſich Gott, indem er die Welt wird, und er hört auf Gott zu ſein; er ſtreift aber die Welt wieder ab und wird jetzt Geiſt. So konnten denn gegen Strauß Andere, wie Göſchel, die Individualität Chriſti feſthalten, ohne weiter zu ſein, als Strauß ſelbſt; denn beide hatten die Wirklichkeit abſorbirt. Betrachtet man die Hegelſche Dialektik, worauf ſich Strauß fußt, ſo hat er allerdings Recht, aber auch ebenſo Unrecht, weil ſie keinen Gegenſatz gelten läßt, ſondern beide in die Dialektik als flüſſiges Material, wie Schelling in die abſolute Identität oder den Grund zur Exiſtenz, auflöſt. Es iſt daher bei der Rührigkeit in dieſem Gebiete wunderbar, daß man im Geiſte dieſer

Dialektik noch nicht zu dem Satze gekommen ist: Die Idee realisirt sich in jedem Individuum ganz, obwohl man sich so sehr dieser Dialektik rühmt. Der Grund aber liegt darin, daß man sich dieser Dialektik nur halb bedienen kann; denn ganz durchgeführt, vernichtet sie sich selbst und gräbt sich ihr eigenes Grab. Wer sollte sich also bei dem Stande einer solchen Wissenschaft noch wundern, wenn die Christologie eine antichristliche Behandlung erfuhr!

c.

Das Urbild, dieß ist das bisherige Resultat, realisirt oder erschöpft sich zwar nicht, wie die Mythik sagt, in dem Nachbilde, wohl aber stellt es sich darin dar, so daß man es darin wiederfinden kann. Dieses Centrum in der Geschichte ist der Gottmensch, dem jeder Mensch ähnlich werden soll; denn ist er der Sohn Gottes, so sollen wir Söhne dieses Sohnes werden. Wie im Gottmenschen eine doppelte Natur lebendig in Unterordnung vereinigt ist, so soll auch jeder Mensch mit der von Oben kommenden göttlichen Hilfe mitwirken. Denn weder Gott wirkt ohne den Menschen, noch der Mensch ohne Gott sein Heil.

Aus dieser Zusammenwirkung entstand eine gegenseitige Einigung, so daß Gott herab, und der Mensch hinaufgezogen wurde, bis der Gottmensch in die Geschichte eintrat und so aus dem perpendiculären Zuge auch ein horizontaler wurde. „Der Logos wohnte unter uns und wir sahen seine Herrlichkeit, wie die Glorie des Eingebornen vom Vater, voller Gnade und Wahrheit.“ Es trat also die Sichtbarkeit ein, eine sichtbare christliche Gesellschaft oder Kirche mit sichtbaren Stellvertretern und Geheimnissen.

Die Entsündigung und Heiligung des Menschen, oder, was dasselbe ist, die Vereinigung mit Gott durch Christus, ist nur durch einen realen Proceß möglich, wodurch jedes

Individuum Christus so viel als möglich nachzuahmen, oder, was dasselbe ist, das Ideal in sich zu verwirklichen sucht. Es wird nicht der Gottmensch, aber Christus ähnlich. Christus soll in dem Menschen nach dem Apostel Gestalt gewinnen. In dieser Vereinigung fällt aber die Entsündigung und Heiligung in ein Moment zusammen; beide können nicht getrennt werden.

Die Mythik verwandelte Christus in einen Begriff, folglich die Versöhnung in das Denken. So sagt Baur *): „Die platonischen Ideen sind himmlische Kräfte, die lebendigen Quellen des Heils und der Seeligkeit, die Heilande der Welt und des Lebens. — Sie sind das höhere ideale Bewußtseyn des Menschen selbst, aber auch das an sich Seyende, Ewige, die übersinnliche unsichtbare Welt, deren Reflex die himmlische sichtbare ist. So unmittelbar ihre Beziehung zum Wesen Gottes ist, so sind sie doch an sich nicht das Wesen Gottes selbst, sofern, was eine Bestimmung des Wesens Gottes ist, von dem abstracten Begriff desselben unterschieden werden muß, sie sind in dieser Hinsicht nur das Vermittelnde zwischen Gott und der Welt, die Urformen des sich offenbarenden göttlichen Wesens. So betrachtet, nehmen sie im Platonismus dieselbe Stelle ein, welche Christus im Christenthum, und der Unterschied ist zunächst nur dieser, daß sie als Ideen in unbestimmter Vielheit sind, was Christus als concrete Einheit ist. — Die Idee des Guten ist (demnach hier) auf ähnliche Weise der Inbegriff aller Ideen, das höchste Princip der göttlichen Wirksamkeit und Offenbarung, das Prinzip aller Wahrheit und Vernunft, wie in der Folge in der alexandrinischen Religionsphilosophie der göttliche Logos als die ἰδέα ἰδεῶν, als der Ort und Mittelpunkt und der lebendige Träger aller Ideen gedacht wurde. Der so sichtbar aus der platonischen Ideenlehre hervorgegangene alexandrinische Logos zeigt hier sehr

*) Das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus. S. 37 u. ff.

klar den engen Zusammenhang wie des Platonismus und Christenthums überhaupt, so insbesondere der platonischen Ideelehre und der christlichen Logoslehre, während der einfache johanneische Satz: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, uns zugleich den großen, durch keine Vermittlung aufzuhebenden, Unterschied auch zwischen dem Platonismus und dem Christenthum in prägnanter Kürze in die Augen springen läßt."

Nur dann, wenn man das Christenthum mythisirt, kann man die Ideenlehre und die Logoslehre gleichstellen, oder wenn man keine andere Versöhnung kennt, als eine logische. Hegel überhebt uns jeder weitern Ausführung, wenn er von der Versöhnung sagt *): „Des Subjects Verhalten ist also nur das Setzen, das Thun als nur die eine Seite, die andere ist die substantielle, zu Grunde liegende, welche die Möglichkeit enthält. Dieß ist, daß an sich dieser Gegensatz nicht vorhanden ist. Näher ist es, daß der Gegensatz ewig besteht, ebenso sich ewig aufhebt, ebenso das **ewige Versöhnen ist.**

Daß dieses die Wahrheit ist, sahen wir in der ewigen göttlichen Idee, daß Gott dieß ist als lebendiger Geist: sich von sich zu unterscheiden, ein Anderes zu setzen und in diesem Anderen mit sich identisch zu bleiben, in diesem Anderen die Identität seiner mit sich selbst zu haben. —

Das Böse, die eine Seite, ist abstract bestimmt worden als nur das Andere, Endliche, Negative, und Gott als das Gute, Wahrhafte auf die andere Seite gestellt. Aber dieß Andere, Negative enthält in sich selbst auch die Affirmation und das muß im endlichen Seyn zum Bewußtseyn kommen, daß das Prinzip der Affirmation darin enthalten ist, daß in diesem Prinzip der Affirmation das Prinzip der Identität liegt mit der andern Seite: so wie Gott nicht nur als das Wahre die abstracte Identität mit sich ist, sondern das An-

*) Werke, XII. S. 279 — 281.

dere, die Negation, das sich Andersſetzen ſeine eigene weſentliche Beſtimmung, die eigene Beſtimmung des Geiſtes iſt.

Die Möglichkeit der Verſöhnung iſt nur darin, daß gewußt wird die an ſich ſeyende Einheit der **göttlichen** und menſchlichen Natur; das iſt die nothwendige Grundlage; ſo kann der Menſch ſich aufgenommen wiſſen in Gott, inſofern ihm Gott nicht ein Fremdes iſt, er ſich zu ihm nicht als äußerliches Accidenz verhält, ſondern wenn er nach ſeinem Weſen, nach ſeiner Freiheit und Subjectivität in Gott aufgenommen iſt; dieß iſt aber nur möglich, inſofern in Gott ſelbſt dieſe Subjectivität der menſchlichen Natur iſt. —

Die Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur, der Menſch in ſeiner Allgemeinheit iſt der Gedanke des Menſchen und die an und für ſich ſeyende Idee des abſoluten Geiſtes. An ſich iſt auch in dem Proceß, in welchem ſich das Andersſeyn aufhebt, dieſe Idee und die Objectivität Gottes real und zwar in allen Menſchen unmittelbar: aus dem Kelch des ganzen Geiſterreiches ſchäumt ihm die Unendlichkeit. Der Schmerz, den das Endliche in dieſer ſeiner Aufhebung empfindet, ſchmerzt nicht, da es ſich dadurch zum **Moment** in dem **Proceß des Göttlichen** erhebt."

Nach der Aufnahme des Herrn geſchah die Wiedergeburt des Geſchlechtes in der Geiſtesperiode, indem der Geiſt ſich auf die Stellvertreter Chriſti herniederließ und die neue Erhebung begann. Chriſtus war aber das unſichtbare Haupt der Kirche; dieſes Wachſen ſeines Leibes oder die Concentration zum Haupte Chriſti war ebenfalls ein unſichtbares. Dieß iſt der myſtiſche Leib Chriſti, in den jeder Menſch, der an Chriſtus glaubt, als ein Glied eingereiht wird.

So prophezeit die jetzige Periode eine nochmalige Erſcheinung oder Sichtbarwerdung Chriſti, indem der Leib im Schooſe der Mutter ſo lange fortwächſt, bis er an das

Tageslicht tritt. Die Umgeburt beginnt im Innen und vollendet ſich im Außen; ſie muß alſo endlich ſichtbar werden. So ſchließt ſich die zweite Periode damit, daß, wie der Menſch mit ſeinem Geiſte den Leib ſich vollkommen angebildet hat, ſo auch Chriſtus ſich den ganzen Leib, die Kirche, unterworfen und ihn verklärt hat. „Als der letzte Feind wird der Tod überwunden werden; denn Alles unterwarf er ſeinen Füßen. Wenn es aber heißt: Er hat ihm Alles unterworfen, ſo geſchah es ohne Zweifel außer dem, der ihm Alles unterwarf. Wenn ihm aber Alles unterworfen ſein wird, ſodann wird auch ſelbſt der Sohn dem unterworfen ſein, welcher ihm Alles unterwarf, daß Gott Alles in Allen ſei.“ *)

So endet alſo die Geſchichte mit einer vollkommenen Unterwerfung und folglich Verklärung des Niedern, nicht aber in einer Vernichtung des Geſchöpflichen. Die Unterwerfung iſt keine Zerſtörung, ſondern eine Durchdringung. Verklärt wird aber nur jene freithätige Creatur, welche ſich ſelbſt freiwillig dem Sohne unterwarf. Die widerſpenſtige Creatur wird den ewigen Tod in ſich empfinden, ohne zerſtört zu werden. Es wird alſo das Individuum in Ewigkeit fortdauern, mag es geiſtig lebendig oder tod ſein. Sonach ergibt ſich als letzte Frage das Problem von der individuellen Fortdauer, welches man nicht genau mit der ewigen Unſterblichkeit bezeichnet.

In der Naturwelt gibt es keine individuelle Fortdauer, weil das Baſiſche überwiegend iſt; in dem Geiſterreiche aber gibt es nur Individuen, oder einzelne Selbſtheiten. Ein Blick in die Erfahrung beſtätigt dieſes. Das Thier iſt die verklärte und vereinzelnte Materie; es ergibt ſich alſo nur eine höhere Form, aber keine höhere Subſtanzialität. Die Töne der Thiere ſind inhaltslos, keine Worte; weil ſie keine Macht über ſie haben. Die Laute des Menſchen ſind ſinn- und gehaltvolle Worte; er hat alſo einen innern Grund,

*) 1. Cor. 15, 28.

wodurch er ſeiner Aeußerungen Meiſter iſt, oder er iſt eine Subſtanz. Indem er ſich bildet, gewinnt er nicht an der Sache, ſondern an der Form; er kann nicht zur Sprache gebildet werden ohne einen ſubſtanzialen Grund. Da aber der Tod nur in der Zerſtörung der Form, nicht der Sache beſteht, ſo wird auch der Laſterhafte fortdauern, obwohl er geiſtig todt, oder nicht verklärt iſt.

Dieß iſt der einzige ſpeculative Beweis für die individuelle Fortdauer, daß der Menſch keine erſt formirte Einzelnheit, ſondern eine ſolche von Natur aus iſt. Der Beweis von der Einfachheit der menſchlichen Seele im Gegenſatze zur Zuſammengeſetztheit der Natur beruht auf einem Irrthume, dem eine dualiſtiſche Trennung zu Grunde liegt. Der Menſch muß eine Subſtanz ſein; denn nur ſo iſt er frei und der Theilnahme Gottes fähig.

Die Mythik aber kennt keine Individualität, ſondern nur eine Allgemeinheit, das Abſolute, welches Hegel in der dritten Negation hypoſtaſirte. Weil das Ewige als Allgemeines zugleich ein Negatives iſt, ſo kann keine Individualität neben ihm beſtehen; nach dem Chriſtenthume iſt aber Gott ſelbſt ein einzelner, eine Perſon, ſo daß er ſich wohl mit endlichen Perſonen vereinigen kann. Gott iſt daher keine Subſtanz nach der Mythik, ſondern nur das Allgemeine, ein Begriff. Schelling ſagt*): „Das wahre An-ſich oder Weſen der bloß erſcheinenden Seele iſt die Idee, oder der ewige Begriff von ihr, der in Gott und welcher, ihr vereinigt, das Prinzip der ewigen Erkenntniß iſt. Daß nun dieſes ewig iſt, iſt ſogar nur ein identiſcher Satz. Das zeitliche Daſeyn ändert in dem Urbild nichts und wie es nicht realer wird, dadurch daß das ihm entſprechende Endliche exiſtirt, ſo kann es auch durch die Vernichtung deſſelben nicht weniger real werden oder aufhören real zu ſeyn.

Dieſes Ewige der Seele aber iſt nicht ewig wegen der

*) Philoſophie und Religion. S. 68. u. 69.

Anfang- oder wegen der Endloſigkeit ſeiner Dauer: ſondern es hat überhaupt kein Verhältniß zu der Zeit. Es kann daher auch nicht unſterblich heißen in dem Sinn, in welchem dieſer Begriff den einer individuellen Fortdauer in ſich ſchließt. Denn da dieſe nicht ohne die Beziehung auf das Endliche und den Leib gedacht werden kann, ſo wäre Unſterblichkeit in dieſem Sinn wahrhaft nur eine fortgeſetzte Sterblichkeit und keine Befreyung ſondern eine fortwährende Gefangenſchaft der Seele."

In Gott, als der Allgemeinheit, verſchwindet die Individualität; denn zwei Perſonen können nicht nach dem abſoluten Wiſſen beiſammen beſtehen. Denn, ſagt Hegel *): „Ich ſoll mich dem gemäß machen, daß der Geiſt in mir wohne, daß ich geiſtig ſei. Dieß iſt meine, die menſchliche Arbeit, dieſelbe iſt Gottes von ſeiner Seite. Er bewegt ſich zu dem Menſchen und iſt in ihm durch die Aufhebung des Menſchen. Was als mein Thun erſcheint, iſt alsdann Gottes Thun und ebenſo auch umgekehrt."

Der Menſch beſteht alſo nicht perſönlich fort, ſondern er geht in die allgemeine Materie zurück. Wie verhält ſich alſo dieſe zu Gott? Dieſe iſt ſelbſt Gott; denn da das Individuale das Endliche iſt, ſo muß das Untergeſtellte das Unendliche, alſo Gott, ſein. Gott individualiſirt ſich alſo ſelbſt, ſo daß dieſe Menſchenindividuen ſein Accidens ſind. Es hören zwar die Individuen als dieſe auf, aber an ihre Stelle treten neue, wie etwa der ſich bewegende Menſch von Handlung zu Handlung übergeht. Gott muß, um Gott zu ſein, ewig die Welt ſchaffen, ſich verendlichen, um ſeiner bewußt zu werden; er nimmt alſo in jedem Augenblicke die Welt zurück und gebärt ſie wieder von neuem.

Es entſteht alſo immer derſelbe Widerſpruch, wie Gott ſein und doch erſt werden, d. h. nicht ſein ſoll; wie Gott durch ein Endliches oder durch Negation erſt Gott werden

*) Werke, XI. S. 222.

kann, oder wie die Negation das Leben ſetzen ſoll. Wie kann man aber — um den hier einſchlägigen Widerſpruch nachzuweiſen — von einem Zerfließen der Individuen reden, wenn Gott ſich ewig wieder neuſchafft? Da beides ein und derſelbe Act iſt, wie kann man überhaupt von einer Rückkehr der Individuen ſprechen, da man eben ſo gut ſagen muß, daß ſie ebenſo beſtehen und werden? Nach Hegel wird „das Endliche ſelbſt zu einem Momente in dem Proceſſe des Göttlichen erhoben;“ *) folglich muß man beides behaupten: Daß Gott beſtändig ſtirbt und ſich hervorbringt, wie das Endliche beſtändig ſich negirt und ponirt **).

Es werden alſo die Behauptungen der mythiſchen Wiſſenſchaft völlig ſinn- und verſtandlos; denn ſie behauptet daſſelbe, was ſie in demſelben Momente negirt. Die Worte der mythiſchen Philoſophie, womit Strauß ſeine Glaubenslehre geſchloſſen: „Denn das Jenſeits iſt zwar in allen der Eine, in ſeiner Geſtalt als zukünftiges aber der letzte Feind, welchen die ſpeculative Kritik zu bekämpfen und wo möglich zu überwinden hat,“ können als das Grabeslied dieſer Wiſſenſchaft gelten; denn mit dem Jenſeits iſt auch das Dießſeits und ſo die abſolute Wiſſenſchaft ſelbſt negirt.

---

*) Werke, XII. S. 282.

**) „Der Widerſpruch des Menſchen iſt, eben ſo wohl geſchaffen, mithin endlich, als Geiſt, mithin unendlich, hiermit perſönlich zu ſein.“ Göſchel, Beiträge z. ſp. Ph. S. 192.

Schluß.

Endlich können wir das Ergebniß der christlichen und mythischen Philosophie in einen Punkt zusammenschließen. Die christliche Philosophie anerkennt ein centrales und peripherisches Wissen; jenes besteht in dem potenzirten Wissen, wo das Wissen selbst das Object ist, dieses in dem Wissen, wie ihm ein äußeres Object gegenüber steht. Je mehr nach Außen gegangen wird, desto mehr verschwindet die Reflexion und tritt die Anschauung ein.

Das absolute Wissen anerkennt nur das centrale Wissen und auch dieses nicht in seiner Wahrheit; denn es ist immer nur das Eine ohne Gegensatz vorhanden. Indem aber das Subject den Gegensatz aus sich hervortreibt, vernichtet es sich selbst; diese Anderheit endlich negirt sich wiederum selbst, so daß die dritte Negation vorhanden ist. Dieß ist die absolute Idee. Hier ist Alles unerklärlich. Es entsteht daher Logik, Naturlehre und Geisteslehre, nach den drei Kategorien. Da diese drei Negationen nicht zumal vorhanden sind, so kann man von keiner Trilogie reden; als Resultat bleibt nicht die bestimmte Negation, wie Hegel sich selbst

widerſpricht, ſondern dieſer Proceß, in dem jeder Gegenſatz aufgehoben und vernichtet iſt, worin das Ja dem Nein gleich und doch nicht gleich iſt.

Dieſer Proceß iſt nun die Seele von Allem; die Außenwelt iſt ein bloßer Schein, ein Mythos für das abſolute Wiſſen. Denn die Außenwelt hat keine Bedeutung für ſich und für das Wiſſen; es ſpiegelt ſich darin nur der Proceß der drei Negationen ab. Gott iſt die erſte Negation, die Welt die zweite, der Menſch die dritte.

Da nun die Realwelt etwas Anderes bedeutet, als das Wort ausſagt, ſo ſind dieſe Objecte ein reiner Mythos, geradeſo wie etwa Zeus nicht etwas für ſich, ſondern nur das Symbol für den Himmel iſt. Die chriſtliche Wiſſenſchaft aber ſchreibt dieſen nicht eine ſymboliſche, ſondern eine für ſich ſeiende Bedeutung zu.

Tritt man nun in das Gebiet der Religion, das ſich über das Phyſiſche auferbaut, ſo entſteht eine ſehr enge Verbindung der Wiſſenſchaft mit der Religion, die Religionswiſſenſchaft, ſo daß die Idee der Sache vollkommen adäquat iſt. Das abſolute Wiſſen aber kennt nur die Logik, es kommt weder zu einer Naturphiloſophie noch Religionsphiloſophie. An die Logik, welche der Religion unangemeſſen iſt, werden nur die religiöſen Ideen als ein äußerliches Gewand angefügt. So iſt der Vater der Begriff, der Sohn das Urtheil, der Geiſt der Schluß.

Gott oder das Abſolute iſt bald Prinzip, bald Reſultat, oder nach Hegel Geiſt; er iſt das Allgemeine, der Begriff, überhaupt eine unbeſtimmte Größe, welche jeglichen Werth annehmen kann. Der Sohn Gottes iſt die zweite Negation, der ſich beſondernde, verendlichende Gott; er iſt doppelt mythiſirt. Denn er iſt bald das Endliche, die Welt, wie Schelling ſagt, bald iſt er die Idee, der Begriff, welcher ſich ſelbſt wiederum beſondert, oder nach Strauß die ſich in mehreren Individuen realiſirende Idee, ſo daß er alſo die Stelle des Vaters einnimmt. Daher iſt auch das Schaffen daſſelbe als

Erzeugen oder Geborenwerden, wie der Sohn Gottes bald die Welt, bald die sich realisirende Idee ist.

Der Geist als Schluß ist der Mensch und die Gemeinde, der Staat; ebenso ist er Gott als sich selbst verwirklichend, die Idee des Menschen; die Versöhnung, wodurch der Mensch Gott sowohl wird als ist. Denn die Versöhnung besteht nur in dem Bewußtsein, daß der Gegensatz, das Böse, aufgehoben, die Welt, der Mensch in seiner Individualität verschwindet.

So kehrt daher in der Unsterblichkeitslehre der Mensch, die Welt zu Gott zurück; es ist nur Gott vorhanden, der sich individualisirt und verendlicht. Schaffen, Erzeugen, Sichverendlichen, Individualisiren, Geistsein fallen zusammen in der Kategorie der dritten Negation oder des Schlusses. So kehrt zuletzt alles Concrete in dieser dritten Kategorie der absoluten Idee zusammen; alles Andere sind nur Momente, welche die Idee durchlaufen hat. „Daß nur diese Idee — sagt Hegel *) — die absolute Wahrheit ist, das ist Resultat der ganzen Philosophie, in seiner reinen Form ist es das Logische, aber ebenso Resultat der Betrachtung der concreten Welt. Dieß ist die Wahrheit, daß die Natur, das Leben, der Geist durch und durch organisch ist, daß jedes Unterschiedene nur ist der Spiegel dieser Idee, so daß sie sich an ihm als Vereinzeltem darstellt, als Proceß an ihm, so daß es diese Einheit an ihm selbst manifestirt."

Betrachtet man die christliche Lehrsumme, so haben die einzelnen Wahrheiten nicht nur eine einfache, sondern eine zweifache und dreifache, ja mehrfache Mythisirung erhalten. Beginnt die Bewegung der absoluten Wissenschaft, so verschwindet alles Concrete von Unten bis nach Oben, so daß mit dem untern Fundamente der ganze Einbau zusammenstürzt. Es ist damit die ganze Religion sinn- und bedeutungslos geworden; sie ist nur Ein Mythos.

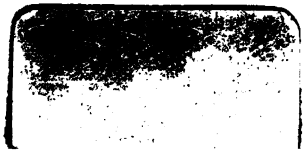
---

*) Werke XII. S. 208.

Betrachtet man aber dieſe abſolute Wiſſenſchaft für ſich, ſo haben alle Begriffe und Ideen ihren wahren Character verloren, das A iſt zugleich das B, in der höchſten Faſſung: Das Wiſſen das Gewußte, das Ideale das Reale. Aller lebendige Verband hat aufgehört; an ſeine Stelle iſt der Begriff getreten. So iſt das abſolute Wiſſen der Tod für alles Lebendige, der aber nicht in das Concrete, ſondern in das Concretgedachte hineinfällt, folglich auf dieſes ſelbſt zurückfällt; denn iſt für das abſolute Wiſſen Alles nur ein Mythos, ſo iſt es ſelbſt nur ein Mythos.

Die chriſtliche Wiſſenſchaft mythiſirt aber die Realwelt nicht, ſondern erkennt ihr an ſich ſeiende Bedeutung zu; daher gibt es nach ihr auch eine reale Verbindung, welche zwiſchen der abſoluten und relativen Perſönlichkeit Religion iſt. Darum ſtellt ſie dem Pantheismus den chriſtlichen Satz entgegen: Mit der Vollendung der Geſchichte und der Religion wird Gott Alles in Allen ſein.

Verbesserungen.

Seite	5	Zeile	30	lies	Heidenthum	für	Christenthum.
„	23	„	28	„	entspricht	„	widerspricht.
„	135	„	30	„	theoretische	„	heoretische.
„	158	„	33	„	verstand	„	verband.
„	168	„	32	„	Willens	„	Wissens.
„	201	„	6	„	Substanzialität	„	Substanzlelität.
„	214	„	26	„	Protolipon	„	Protolipeon.
„	217	„	26	„	Subsirat	„	Subsireat.

3 2044 069 621 985